汉译世界学术名著丛书

自然法权基础

〔德〕费希特 著



汉译世界学术名著丛书

自然法权基础

〔德〕费希特 著

谢地坤 程志民 译

梁志学 校



商务印书馆

2004年·北京

图书在版编目(CIP)数据

自然法权基础/(德)费希特著;谢地坤,程志民译.
北京:商务印书馆,2004
(汉译世界学术名著丛书)
ISBN 7-100-04235-6

I.自… II.①费… ②谢… ③程… III.法哲学
IV.D90

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第073530号

汉译世界学术名著丛书

自然法权基础

〔德〕费希特 著

谢地坤 程志民 译

梁志学 校

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 7-100-04235-6/D·353

2004年7月第1版　　开本850×1168 1/32
2004年7月北京第1次印刷　　印张13¼
印数5 000册

定价:24.00元

Johann Gottlieb Fichte

GRUNDLAGE DES NATURRECHTS

NACH PRINZIPIEN DER WISSENSCHAFTSLEHRE

根据巴伐利亚科学院版《费希特全集》

第I辑第3卷第313—460页与第4卷第5—165页

（斯图加特1966年与1970年，弗洛曼出版社）译出

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从 20 世纪 50 年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年着手分辑刊行，至 2000 年已先后分九辑印行名著 360 余种。现继续编印第十辑。到 2004 年底出版至 400 种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2003 年 10 月

中文版序言

梁 志 学

本书是费希特依据他早期的知识学原理系统地研究法权哲学的专著。这项工作是他在耶拿大学讲授法权哲学的过程中完成的，其第一部分，即导论和第1节至第16节，出版于1796年3月，其第二部分，即第17节至第21节和两个附录，出版于1797年9月。它是在德国古典哲学中最充分地体现了民主原则的论著，因而不仅超越了康德的《法学的形而上学基础》，而且根本不同于黑格尔的《法权哲学原理》。在这里，我想从三个方面扼要地介绍这本古典哲学著作，并概括地作出相应的评论。

一、本书在近代欧洲法权哲学中的地位

大家知道，在欧洲中世纪的法权哲学里，一切都是按照神学原则来处理的，教会教条同时就是政治信条，圣经词句在法庭中具有法律效力；很显然，这种法权哲学的实质在于给封建社会制度披上神圣的外衣，宣称封建主的特权、对农奴的压迫和社会的不平等是上帝的安排，而把任何触犯当时社会制度的行为都宣布为大逆不道。

在欧洲各国封建社会开始解体，过渡到资本主义的时期，先进

的政治思想家们都在这样或那样的程度上批判了这种神权论的法权哲学，他们用人的眼光来观察法权和国家的问题，从人的理性和经验中，而不是从神学中引申出法权哲学的原则。如果说文艺复兴时期的先进政治思想家们确立的是一种法学世界观，它的实质在于用人权代替神权，用国家代替教会，支持中央集权的君主政体，克服阻碍工业和商业发展的封建割据，那么，行将革命的时期的先进思想家们确立的则是自然法权理论，它的实质在于，国家和法律必须依据来源于人的理性和经验的自然法权，通过人们的社会契约建立起来，把整个封建制度都宣布为违反自然和理性的。这种法权理论从胡果·克劳修斯开始，随着资产阶级的成熟，经历了一个充满矛盾、迂回曲折的过程，一直到卢梭那里才具有了彻底的、完备的形态。

我们可以说，康德哲学之所以是法国革命的德国理论，主要根据在于对卢梭的法权哲学原则的呼应。卢梭说，人是生而自由的；康德也说，这是每个人生来就有的品质，由于这种品质，人应该是他自己的主人。卢梭认为，合理的政治制度的宗旨在于使人同别人联合成社会，以期维护自己的天赋权利，从而保全自己的自由；康德也认为，人们由于彼此之间的相互影响，需要有一个社会而联合起来，用法律来调整他们的外在自由。卢梭认为，人民主权是由公意行使的权力，公意的体现就是法律，而国家的代表是人民的公仆；康德也认为，人民的最高权力决定了所有公民在国家中的自由、平等和独立，而国家不过是用法律把人们联合起来的组织，因此人民有权制定反映自己意志的宪法。但他有两个矛盾的方面，即态度的软弱性和思辨的坚定性。就前一方面说，与卢梭主张人

民有权用暴力推翻暴君相反，康德认为人民若要如此追求其权利，则没有什么比这更不义的了；与卢梭主张人民有能力建立理想共和国相反，康德认为这是一个永远无法达到而应不断追求的目标。就后一方面说，卢梭力求把权利所许可的和利益所要求的结合起来，以便使正义和功利不致有所分歧；但在康德看来，把这两种性质不同的原则作这样的结合是不能允许的，相反地，为了保证法权哲学原理的普遍有效性，政治准则决不能从功利和经验出发，而是应该从先验原则出发；但在坚持先验原则的时候，康德却把应用它的形式方面与内容方面对立起来，贬抑了法权概念的实在性。

在法国革命进行时期从事其主要哲学创作的费希特，不同于在法国革命准备时期从事其主要哲学创作的康德。费希特在建立他的法权哲学时，已经不再像康德那样，单纯对卢梭作出呼应，而是依据德国人民的要求，对把卢梭思想变成革命现实的罗伯斯庇尔作了呼应。因此，在费希特的法权哲学中是看不到还有康德的那种软弱性的。费希特坚决相信，新时代的法权原则必将创造一个新世界，他写道，“保证这一目标的实现的，是世界历史中的这样两种新现象：一是在地球那半边建立起来的欣欣向荣的北美自由国家，启蒙思想和自由必定会从这个国家出发，传向至今仍然受压迫的大陆；一是伟大的欧洲共和政体，这一政体筑起了一道旧世界所不曾有的堤坝，以防止野蛮民族闯入创造文明的领域，从而保证了各国的持续存在，并由此保证了各个人在这些国家逐渐达到的均势”。[1] 这些对于美国独立战争和法国革命的评价，足以表明一

[1] 《费希特全集》，第Ⅰ辑第3卷，第228页。

位伟大的德国古典哲学家对于资本主义必然取代封建主义所抱的坚定信念。

当然，这种信念不是凭空产生的，而是从知识学，即先验哲学的最高原理出发，经过合乎逻辑的演绎而必然得出的结论，而这就涉及费希特与康德的法权哲学的关系。关于这种关系，我们虽然从《自然法权基础》第一部分里看到，费希特接受了康德《论永久和平》(1795年)的基本观点，并且预言他在这一部分所作的推演与康德将来发表的法权哲学著作中的推演很可能是一致的；但是，费希特已经察觉出康德的形式主义毛病，而把“形式的哲学”与“实在的哲学”加以对比，主张法权概念和由法权概念产生的客体是同一个东西，实践理性的形式原则和实质原则是统一的，坚持在“实在的哲学”中“决不舍弃一方而只研究另一方”。[1] 而《自然法权基础》第二部分又向我们表明，费希特还从1796年出版的康德的《法学的形而上学基础》里看到康德给论证神权政体留下了余地，因而把他称为“一位伟大的、然而并非没有差错的人物”。[2] 所以我们认为，费希特尽管在自己的法权哲学中贯彻了康德的先验哲学原则，把法权概念定义为纯粹理性的一个原始概念，完全先验地从自我把它推演出来，证明它是关于自由存在者彼此的必然关系的概念，但在推演的过程中也克服了康德的不彻底性，而建立起了完全以先验原则为依据的法权哲学。

在近代欧洲法权哲学的充满矛盾的发展过程中，虽然自然法

① 《费希特全集》，第Ⅰ辑第3卷，第317页。

② 同上书，第Ⅰ辑第4卷，第77页与第76页脚注。

权理论家们都以共和制度取代君主专制为目标，但在他们当中却有两种哲学背景，即经验主义和理性主义；如果说在法国革命时期托马斯·潘恩的《人的权利》以经验的革命性向前推进了以前者为依据的法权哲学，那么，费希特的《自然法权基础》则以思辨的深刻性大力发展了以后者为依据的法权哲学，而这就给高瞻远瞩的政治变革提供了原则。

二、本书的逻辑结构和主要观点

费希特的法权哲学是他的体系的一门实践哲学，其课题与理论哲学的课题相反，不是从客观过渡到主观，而是从主观过渡到客观，具体地说，就是要从作为主客同一体的自我推演出一个由法权规律支配的感性世界，即一个由法律维系的人类社会领域。费希特按照这种推演的进程，把他的《自然法权基础》划分为三编。第一编的内容是法权概念的演绎，即从自我推演出有限理性存在者及其在感性世界中的必然关系，说明各个有限理性存在者只有依据法权概念，才能建立起他们的法治共同体；第二编的内容是法权概念的适用性的演绎，即根据有限理性存在者相互作用的关系，证明法权概念的运用是可能的；第三编的内容是法权概念在现实社会中的系统应用，它包括原始法权、强制法和国家法，而国家法又包括国家公民契约、民法和宪法。所有这些推演和论证都是在撇开与国外的联系的理想状态下完成的；费希特在 1800 年撰写《自然法权基础》的续篇《锁闭的商业国》，谈到用这种科学抽象的方法

进行研究时，明确地指出，这是“一个与外国隔离的法律和政治机体”，[1]也就是说，是一个理想的法治社会。

在第一编里，费希特把法权概念的演绎分为三个步骤。首先，他从知识学的第一原理，即“自我设定它自己”出发，具体地说明，作为主客统一体的理性存在者，由于它自身具有一种把从客观到主观的直观活动和从主观到客观的意志活动统一起来的自由效用性，所以必定能设定它自身为有限理性存在者；与此同时，他进而根据知识学的第二原理，即“自我设定非我”，直接得出结论说，具有这种自由效用性的理性存在者必定会设定一个处于自身之外的感性世界。其次，他对感性世界中的理性存在者进行了考察，证明了一个有限理性存在者要设定自身在感性世界中有自由效用性，就必须设定在自身之外有其他发挥自由效用性的有限理性存在者，或用费希特的话说，“如果确实应当存在着人，就必定存在着许多人”。[2] 这样，在各个有限理性存在者之间也就有一种彼此发生影响的关系。最后，费希特考察了各个有限理性存在者的关系，他证明无论在什么情况下，每个有限理性存在者都必须承认其他有限理性存在者也是同样自由的，以限制自己的自由，而它们之间的这种相互制约和相互作用就是它们之间的法权关系，由于有这种关系，它们就组成了一个法治共同体，支配这个共同体的规律就是它们都必须共同遵守和承认的法权规律。在这里，费希特把法治

① 见《费希特全集》，第Ⅰ辑第7卷，第114页。在这篇文章里，为了集中评述这个法律和政治机体，我们将不评述作为《自然法权基础》第一附录的“家庭法概论”和作为第二附录的“国际法与世界公民法概论”。

② 同上书，第Ⅰ辑第3卷，第347页。

领域与道德领域作了严格的区分，他写道，“只有在感性世界中通过行动，通过自由的各种表现，各个理性存在者才会产生相互作用。因此，法权概念只涉及在感性世界中表现出来的东西。凡在感性世界中没有因果性，而停留在内心的东西，都应放在另一个法庭，即道德法庭的面前”。[1] 这种划分像费希特预测的那样，是与《法学的形而上学基础》(柯尼斯堡 1797 年 1 月)中作出的划分一致的，因为康德也认为，“法权规律涉及的自由只能是自由意志的外在应用中的自由，而道德规律涉及的自由就其取决于理性规律而言，则是既在自由意志的外在应用中，也在它的内在应用中的自由”；但康德只是简单地声明，“法权规律只有能够被确立为先验的，被理解为必然的，才算是规律”，[2]而没有像费希特那样，把法权规律、法权概念从自我中系统地推演出来。

在第二编里，费希特回答了有限理性存在者组成的法治共同体怎样才是可能的，从而推演出了法权概念的适用性。他在这里依据的是知识学的第三原理，即“自我和非我的相互作用”，不过这里的非我不是无理性的存在者，而同样也是有限的理性存在者或自由的存在者。他首先证明，有限理性存在者要相互作用，就必须有一种由许多环节接合而成的躯体，就必须用这种躯体的高级器官相互沟通，从而彼此都把对方当作有限理性存在者来对待，而这就是它们组成法治共同体的外在条件。他以充满人道主义精神的笔调写道，“这一切就是迫使具有人的面孔的人无论在什么地方都

---

[1] 《费希特全集》，第 I 辑第 3 卷，第 360 页。

[2] 《康德全集》，普鲁士皇家科学院版，第 VI 卷，第 214—215 页。

要承认和尊重人的形态的东西，不论这种形态仅仅被暗示出来，只有通过官能才必定会被转移到面孔上，还是已经处在走向完善的某个阶段。对人来说，人的形态必定是神圣的”。[1] 但是，各个有限理性存在者这时还是孤立的，因此，费希特又进而论证了它们结合为法治共同体的内在条件，而这就是：对于彼此把对方视为自由存在者，要给自己的意志自由规定界限，大家都有一个正确的共同认识；对于彼此生活在一个以合理方式相待的法治共同体里，大家都有一个用以约束自己的共同意志。把两类条件结合到一起讲，人们要组成一个法治共同体，就必须遵守和承认这样一条由法权概念确定的规律：“你要这样限制你的自由，那就是除了你以外，他人也会是自由的”。[2] 或者更具体地说，各个有限理性存在者在法治共同体里的相互作用应该在彼此不损害对方的条件下发生。所以，在这个共同体里每个人都必须承认和遵守这条法权规律，否则他就是自外于这样的共同体，而不再成其为法权主体，而别人也有权诉诸自己的自由，反对他的违背法权规律的行为。在这里，组成法治共同体的内在条件是法权概念，外在条件是由这个概念产生的客体；费希特认为，这两者是辩证统一的，因为每个理性存在者作为自我都是把从客观到主观与从主观到客观这两个相反的方向统一起来的，因此，只考虑前者将会犯片面的经验主义错误，只考虑后者将会犯片面的形式主义错误。康德在他的《法学的形而上学基础》里探讨法治共同体成员的随意性的即自由的行为时认为，

---

① 《费希特全集》，第Ⅰ辑第3卷，第383页。

② 同上书，第387页。

"在这种相互的随意性关系中，法权概念根本不考虑随意性行为的内容，也就是说，根本不考虑任何一个人用他希望得到的东西打算达到的目的，例如在有人从事交易，从我这里买商品时，所要问的并不是他也能否得到好处，而仅仅是彼此的随意性关系的形式"。[1] 这种观点就属于已经被费希特克服了的形式主义。

在第三编里，费希特把法权概念的系统应用称为法权学说，它构成《自然法权基础》的主要内容，尤其是国家法部分，其内容更加丰富，充分体现了他的法权哲学的特色，而他所作的论述并非外在地并列起来，而是体现了严格的演绎过程。

首先，费希特从法治共同体得以成立的内在条件和外在条件推演出了每个共同体成员拥有的原始法权，即延续他的躯体的不可侵犯的权利和延续他自由地影响整个感性世界的权利。关于人身不可侵犯的权利，他不仅论证了人的生存权是不能剥夺的，而且特别强调了人生的价值不在于过享乐生活，而在于做出一番事业；关于人自由地影响感性世界的权利，他拓宽了所有权的法律根据，不再像在《纠正公众对于法国革命的评论》（1793—1794 年）里那样，只把它定为用体力对一个物体进行的塑造活动，而是定为对一个物体发挥的一切自由效用性。这是一种极其有意义的拓宽，用我们现在的语言来说，后一种根据在脑力劳动成分等于零的情况下，就被还原成了前一种根据。在他看来，在所有权方面，每个人要确定自己在感性世界中占有的东西，就在法律上有义务公布自己的财产；如果双方公布的要求没有矛盾，那么，任何一方都不会

[1] 《康德全集》，第 VI 卷，第 230 页。

想占有对方占有的东西；如果双方公布的要求有矛盾，那么，或者是双方相互调解，各自减少自己的要求，直至不再发生争议，或者是双方不能相互调解，而不得不把争议的权利交给一个作为仲裁者的第三者加以判决，最后以他们缔结的财产契约来结束他们的法权争端。

但是，这只是建立法权平衡的必要条件，还不是充分条件，因为人们的法权关系是以彼此的忠诚和信任为基础的，一俟人们失去了彼此的忠诚和信任，就会出现损害别人利益的行为，破坏了法权平衡。于是，费希特又进而推演出这样一种安排，“这种安排必须是针对意志本身的，必须诱使和强迫意志去自己规定自己，只希求那种能够与合法的自由相容的东西”；[①]或者说，这种安排会使违法者认识到，他的行为必定产生一个与预期目的相反的结果，因而他的非法意志会自己否定自己，成为其自身毁灭的根据。而这种安排就叫做强制法，它是建立或恢复法权平衡的充分条件。就像在解决法权争端时需要一个仲裁者一样，在贯彻强制法时也需要一个执行者，这个执行者体现缔约双方的共同意志，拥有有效的手段，能够制止违法者的不法行为，维护受害者的合法权益，从而恢复法权平衡，而这就是国家权力。这样，那条最初在应用中只具有或然性的法权原则在经过演绎以后，就变成了在实践中具有实然性的原则。

费希特给国家法提出的课题，是把个人意志和共同意志，即卢梭所讲的众意和公意综合统一起来，使达到的这种统一明确地见

---

① 《费希特全集》，第I辑第3卷，第426页。

诸人们在感性世界里的行动，明确地规定每个人的法权可以涉及什么对象，可以发展到什么程度。他首先考察了构成这种统一的基本前提的国家公民契约，把它分为三个部分，即财产契约、保护契约和结合契约。财产契约规定了每个缔约者理应具有他自己的财产和不应要求占有其他人的财产，这就是说，每个缔约者的意志在涉及他自己的财产时是肯定的，而在涉及其他人的财产时则是否定的，即只许诺自己不侵犯别人的财产，因此，每个缔约者的财产都缺乏用强制手段加以保护。于是又出现了保护契约，它的规定在于，每个人都应向其他人许诺说，他要用自己的力量帮助他们保护他们的财产，其条件是他们也应以同样的方式保护他的财产。按照这种契约，虽然在涉及他人财产时每个缔约者的意志不再是否定的，但个人意志与共同意志的统一仍有或然性，因为如果一方不满足契约的条件，契约就会作废。为了解决这个难题，费希特把国家比作一个有机整体，把个人比作组成这个整体的环节，认为缔结一种组建保卫力量的结合契约，就使这种或然性变成了实然性，因为人们在加入国家，对这支保卫他们的财产的力量作出贡献时，也就直接履行了保护契约。不过，他与卢梭那种认为每个人都把自己的一切献给国家的论断[1]相反，认为“每个人虽然对提供保护的机体作出了自己的贡献”，“但他们并未完全献出自己和自己的所有”，因为“个人不是与整个国家机体交织在一起，而依然是个人，是自由的、完全独立自主的人，并且国家政权给个人保护的也

[1] 见卢梭《社会契约论》，北京 1987 年，第 24 页。

正是这种自由，惟独为了这种自由，个人才加入这种契约”。[1] 显然，费希特的这个观点彻底坚持了社会契约论，维护了国家公民的不可转让的天赋权利，这与那种用整体论来论证极权主义的逻辑是根本不同的。

在费希特的国家法学说中，财产契约是民法的基础，而他所说的民法又有狭义和广义之分。如果民法规定的共同意志表明每个人的法权应发展到什么程度，民法就是狭义的；如果这种共同意志还表明了每个破坏法权关系的人应受到何种惩罚，民法就是广义的。在狭义民法方面，费希特认为，每个人都按照契约拥有感性世界的一个部分，作为他独有的活动范围，因此，他有权利、并且也有可能在这个范围里发挥自己的自由效用性，创造自己赖以生存的物质财富。所以在国家法里有一条不可移易的原则，即“每个人都必须能够靠自己的劳动生活”。[2] 因此，国家应该责成每个人都以劳动为生，同时资助那些丧失劳动能力而难以维持生计的人，改造那些具有劳动能力而不愿竭尽所能的人，这样就不会有穷人和懒汉了。在谈到这条原则的具体应用时，费希特始终着眼于他那个时代的劳动人民摆脱封建桎梏的迫切要求，捍卫了他们的合法权益。他论证了农民理应占有他们耕种的土地，批判了土豪劣绅压榨他们的恶行；他论证了手工业者理应享有用某种方式加工原料的权利，抨击了王公贵族滥用他们的劳力的行径。如果把这些观点与法国雅各宾派的分配公有土地、废除封建义务的法令加以对

① 《费希特全集》，第Ⅰ辑第4卷，第16—17页。在这个问题上，费希特的观点比较接近于洛克的观点；见《政府论》下篇，北京1987年，第137、149与222节。

② 《费希特全集》，第Ⅰ辑第4卷，第23页。

比，则不难看出他的法权哲学反映了法国革命成果。在广义民法方面，费希特认为，对于侵犯他人财产的行为必须予以惩罚，但惩罚不是绝对目的，而是维护公共安全的手段。因此，刑法的目的在于，用惩罚的威慑作用防范犯法行为的发生，并且刑法的执行必须是公开的行动，以尽量收到惩前毖后的效果。费希特所提出的刑法原则是："每个人由于自私自利或未加深思而试图在什么程度上损害别人的权利，就必定会恰好在什么程度上拿自己的权利和自由作赌注"。[1] 在谈到这条原则的具体应用时，费希特既强调了国家必须站在受害的公民方面，保护他们的合法财产，也强调了国家必须代表共同意志，依据罪行的性质和轻重，给罪犯施以不同的刑罚。但是，他很清楚地看出，民法保障的公民权利还需要有一种更高的权利作为其坚实的根据，就是说共同意志与个人意志在民法中得到的实然的综合还需要上升为确然的综合，而这就意味着公民必须在政治上发挥自由能动性，使自己成为国家的立法者；所以，共同体全体成员必须与他们的公共权力管理者缔结一项权利转让契约，也就是制定一部以结合契约为基础的、从根本上保证法权原则得以实现的宪法。

费希特在解决他的法权哲学的这个最高课题时，虽然竭力声明宪法必须先验地加以规定，但他制定的各项原则也概括了法国革命的经验和教训，充满了时代的气息和要求，因此这些原则不仅是普遍必然的，而且也是来自实践的。其一，他忠于法国革命的理想，用人民主权原则解决了国体问题。在他看来，当全体人民表达

---

① 《费希特全集》，第Ⅰ辑第4卷，第61页。

出他们的共同意志的时候,他们要组成一个法治共同体,就必须把他们那部分管理公众事务的权力转交给他们选举出来的政府,而政府必须对全体人民负责,它的职责也不过是执行全体人民的共同意志,让法律和正义统治国家。这种选举就是要在拥有主权的全体人民与接受委托的政府官员之间签订权力转让契约,人民是谈判的一方,他们是谈判的另一方。他们有权宣布自己不能按照契约接受给他们提供的职位,人民也有权按照自己认为良好的宪法另选别人。谈判如此进行下去,直至最后选出最优秀的人担任最高官职,签订权力转让契约,从而把当选者排除于人民之外,而变为人民的公仆。在这里,费希特主张人民的权力必须超过政府掌握的权力,否则,政府在背叛公意时,人民就无法取消这个政府而再建立一个执行公意的政府。针对那种把人民更换政府视为反叛的谰言,费希特写道,在宪法的执行过程中,只有行政权力才可能成为反叛者,人民则从来不是反叛者,"因为按照法权说,人民实际上是最高的权力,在它之上没有任何权力,它就是其他一切权力的源泉";"在人民集合起来的时候,按照法权说,行政权力实际上就失去了权力。只有反对更高的权力,才能说是反叛,但在地球上还有什么东西比人民更高的呢?说人民能反叛自己,这完全是无稽之谈"。[1]

其二,他汲取法国革命的教训,用人民主权原则选定了最佳政体。在他看来,国家权力必须予以转让,而决不能保持在全体人民手中,之所以如此,是因为如果不能建立一个执行共同意志、负责

[1] 《费希特全集》,第I辑第3卷,第457页。

公众事务的政府，全体人民在执法方面就既是起诉人，又是法官。所以存在着这样三种可能的情况：如果它转让给了一个对管理公共权力不承担任何责任的人，这就是专制政体；如果它转让给了一个对管理公共权力绝对负责的团体，这就是共和政体或狭义民主政体；如果它没有转让，而由全体人民掌管，这就是广义民主政体。在比较专制政体与共和政体时，费希特证明：采取哪种政体的问题依赖于人民的文明程度。共和政体符合于高度文明的国情，专制政体符合于愚昧落后的国情，但它也只有暂时存在的可能性，而终究会被人类文明的发展进程摧毁。在比较广义民主政体与共和政体时，费希特看出，卢梭事业的继承者建立的广义民主政体是一种不成功的尝试，它本身有两个相反相成的致命弱点，即无政府主义和极权主义。前一点指的是，一帮情绪激昂、以人民的名义无法无天行动的群氓，造成了与日俱增的恐怖。针对这个弊端，费希特指出，在共和政体下，全体人民把行政权转让给了他们选出的国家官员，自己不插手公共权力，这就消除了产生无政府主义的可能性。后一点指的是，本来被排除于人民之外的国家最高官员以人民代表的名义把他们得到的行政权力和监督这种权力的权力结合起来，在公共权力的管理中偏离开共同意志，作出不公正的判决和处理，造成不安定的局面，甚至用残酷的暴力对付坚持公意的人民。针对这个弊端，费希特指出“任何合理合法的政体的基本法都是：行政权与监督、判决如何管理行政权的权力是分开的”。[1] 而这个基本法就属于他主张的共和政体。

---

[1] 《费希特全集》，第Ⅰ辑第3卷，第440页。

其三，民选监察院的设计是费希特宪法学说的独创。它的成员是人民选举出来的那些年龄大和阅历深、忠于人民和深孚众望的人，他们同样不属于人民；它的职责并不是要介入行政权力的具体活动，而是要对行政权力是否违宪作出判断。它在发现行政权力违宪时有权发布禁令，停止政府的一切职能。这时全体公民集合起来，在作为起诉人的民选监察院与作为被告的政府之间，以法官的身份作出判决。如果前者的起诉有充分根据，政府的违宪行为就应作为反叛而受到惩罚；如果起诉没有什么根据，这个民选监察院则须让位于新的民选监察院。当然，事态的发展并不这么简单。有可能，民选监察官在发现问题以后，劝说国家最高官员，收到了他们改邪归正、重新取信于民的效果。也可能，民选监察官接受贿赂，与国家最高官员联合起来，践踏宪法和法律。费希特就此写道，"如果在一个民族中公认的优秀人物的思想竟然如此低下，这个如此腐败的民族的命运就不会比它理应享有的命运更好些"。[1] 在这种情况下，总会有坚持真理的先知先觉者出来发难。其结果为：或者全体人民响应他们的号召，于是新政府取代了旧政府，旧民选监察官被废黜，他们成为当然的民选监察官；或者全体人民尚未觉醒，没有响应他们的号召，于是他们会被当作反叛者，受到外在法律的惩罚，不过这种惩罚也并非绝对不可避免，因为"行政权力越卑鄙，那些向人民发出号召的人们率先逃避行政权力的惩罚的可能性就越多"。[2]

---

① 《费希特全集》，第Ⅰ辑第3卷，第456页。

② 同上书，第457页。

其四，无论制定和修改宪法，还是选举和罢免国家最高官员与民选监察官，都涉及如何形成和表达共同意志的问题。费希特认为，在这里既不能允许个人意志妨碍共同意志，也不能允许共同意志强制个人意志，而是应该求得两者之间的合理合法的统一。一部合乎法权与理性的宪法既然是维护每个人的安全的，那就必须得到共同意志的保证，而共同意志就是全体公民集合起来时形成的绝对一致的意见；在这里，每个人都必须以其个人的身份表明，他为了参加共同体，受到宪法给他的安全提供的保护，赞同大家达成的一致意见。如果有少数人不同意大多数人达成的共识，大多数人就应尊重他们的权利，允许他们带着自己创造的财产，离开这个国家的领土。虽然大家可以劝说他们，帮助他们提高判断能力或克服偏颇见解，但任何人都无权强迫他们对一部宪法表示赞同。在修宪问题上，在选举和罢免国家最高官员和民选监察官的问题上，也应贯彻这条原则。显然，这是一条把宪法视为社会契约的原则，它体现了对人的自由和权利的尊重，而否定了多数人要求少数人服从自己的强制手段。

人民主权、共和政体、行政权与监察权的分立和绝对一致的意见作为费希特宪法理论的原则，是他的整个法权哲学的最大成就。从法权哲学所要解决的最高课题来说，黑格尔的《法权哲学原理》(1821 年)则是一种倒退。黑格尔把孟德斯鸠的富有民主思想的立法、司法和行政的三权鼎立，改为他的君主权(单一)、行政权(特殊)和立法权(普遍)的三位一体，认为在这个整体里立法权只有在“法律需要进一步规定”时才起陪衬作用，行政权虽然发挥着较大的作用，但也不过是咨议而已，惟独君主权作

为上帝的代表是“作出最后决断”的环节，“它把各种区分开的权力集中于统一的个人，因而就是整体，即君主立宪制的顶峰和起点”。[①] 对于黑格尔的这套思想，马克思在他的《黑格尔法权哲学批判》(1843年)里已经作过正确的、尖锐的批判。我们可以说，费希特的法权哲学是理性主义的和民主主义的，黑格尔的法权哲学则是神秘主义的和保守主义的。

三、对于本书的反应、评论和研究

费希特的这部自然法权著作在大学生里受到了各种赞扬。后来成为著名哲学家的约·弗·赫尔巴特(1776—1841)在1796年1月给其友人写信说，“我很少见过费希特这样的人，他现在研究自然法权，一直工作到深夜。这门课程极其有趣。”[②]后来成为浪漫派思想家的弗·施莱格尔(1772—1829)在1796年5月函告其胞兄奥·威·施莱格尔(1767—1845)，“费希特讲的自然法权在我看来是极其有趣的，虽然他也开始专注于形式逻辑化。”[③]阿尔托纳参议员约·格·里斯特(1775—1847)在年近花甲时回忆说，“我当时的主要课程还有费希特讲的自然法权，他所提出的体系，内容丰富而思想深刻，见解非凡而剖析至微，它确实引起了我的强烈的兴趣。”[④]这部著作在学者们的言谈里也是一个重要话题。一向对

---

① 黑格尔《法权哲学原理》，北京1961年，第287页以下。

② 《同时代人谈论中的费希特》，第1卷，斯图加特1978年，第332页。

③ 同上书，第353页。

④ 同上书，第335页。

费希特持批评态度的丹麦诗人耶·伊·巴格森(1764—1826)也在给友人的信里说,他“对费希特的自然法权学说敬佩之至”。[1] 青年学者威·洪堡(1767—1835)1800年10月写信告诉歌德,“我在这个夏季重新研究了费希特,我很喜欢他。他的《自然法权基础》确实是一部重要著作”。[2]

萨尔茨堡《上德意志文汇报》(1796年11月)发表了第一篇书评,其作者写道,“全面阐明那些把自然法权的实质弄得含糊不清的难题,使它们得到令人满意的解决,从而把自然法权固定在一个持久不变的基础上,这就是费希特先生在其《自然法权基础》里完成的工作”。[3] 随后,哈雷《哲学与哲学精神纪事》(1796年第3期与第4期)、图宾根《法学图书通报》(1797年第2卷)与埃尔富特《学术消息报》(1798年第75期)也相继发表书评,其中虽然有很多误解与微词,但与《哥廷根学术通报》(1796年12月)不同,并无敌意。在这种情况下,基尔大学卡·里·赖因霍尔德(1758—1823)教授在耶拿《文汇报》(1798年11月)发表长文,对《自然法权基础》作了十分肯定的评价。他写道,费希特完成的“这种研究以毫不含糊的明确性和穷根究底的完备性,提出了这门科学中的那种在我们时代比以往任何时候都变得更加重要、更有争议的内容;这种研究以坚定不移的先验观点探讨了那种内容,彻底用它来影响人类的那种被误入歧途的思辨或被不可遏制的情欲弄得不知所措的天赋常识观点;这种研究不仅就概念的涵义新颖、内容充实

---

① 《同时代人谈论中的费希特》,第1卷,斯图加特1978年,第435页。

② 同上书,第2卷,斯图加特1980年,第405页。

③ 《同时代人书评中的费希特》,第2卷,斯图加特1995年,第35页。

和富有成果而言，而且就表达方式的简单明了和易于理解而言，都超过了迄今所有关于这个课题的论述”。[1] 费希特也针对《哥廷根学术通报》的那篇书评，著文指出：“正是人民，才是一切政治权力最初的源泉，是真正的、最初的最高权力拥有者”，“人民怎么会成为反叛者呢?”但另一方面，“如果我说君主作为君主会成为反叛者，你们就会嘲笑我”；然而“君主之所以不会成为反叛者，是因为他代表人民的权力，当人民起来直接管理自己的权力时，代表就废除了，君主就不复存在了”。[2] 这就是一位真诚的德国古典哲学家经过研究得出而坚持到底的结论，就是他不怕公开说出而耻于隐瞒的结论。

在十九世纪，德国学术界研究费希特的这部法权哲学著作的工作从未中断，据不完全统计，专著约有 20 本之多。这是与德国人民在政治上的觉醒分不开的。在拿破仑帝国覆灭以后，费希特的法权哲学在争取民主的学生运动中产生了持久的影响。青年马克思在柏林大学攻读法学的初期，曾经从《自然法权基础》里“吸取营养”，撰写过一部约有 300 印张的法学著作。他在给他父亲的信里谈到，“开头我搞的是我概然称为法的形而上学的东西”，“这一切都是按照费希特的那一套，只不过我的东西比他的更现代化”。[3] 1848 年革命过后，随着工人运动的发展，对《自然法权基础》及其提出第一个计划经济模式的续篇《锁闭的商业国》的研究，又有一个与社会主义运动结合起来的方向。慕尼黑大学教授约·

① 《同时代人书评中的费希特》，第 2 卷，斯图加特 1995 年，第 96 页。

② 《费希特全集》，第 I 辑第 4 卷，第 316 页。

③ 《马克思恩格斯全集》，第 40 卷，北京 1982 年，第 10 页。

胡贝尔(1830—1879)看到了这两者的联系,他说,“在最近这个世纪,正是哲学家费希特在德国第一个在他的自然法权和政治学说的论著里,研讨过这样一种国家制度的课题,在这种国家制度中,对于一切人的幸福都要给予足够的关怀,并且要设法使每个人都有他生而应有的那一份合乎人的尊严的命运;费希特在这些论著里阐述了他关于所有制和继承权、劳动权利和劳动制度的思想,而它们全然符合于建立社会主义制度”。[1]

在二十世纪,德国学术界对费希特法权哲学的研究进一步得到了发展。但是我们看到,在法西斯主义猖獗的时期,一些哲学家,诸如卡·齐美尔曼、赫·施瓦茨和伊·希尔什,都试图证明费希特是极权主义的思想来源。苏联哲学家瓦·费·阿斯穆斯揭露了这种混淆黑白的做法,他说,“一个为法西斯憎恨的卢梭,阻挡着费希特走向法西斯主义的道路”,因为费希特的思想是以民主主义为基础的;“法西斯主义者千方百计地把他硬拉到法西斯主义一边的愿望,使他们对他的学说作出了最露骨的伪造”。[2] 第二次世界大战后,随着巴伐利亚科学院版《费希特全集》各卷的不断出版,费希特研究在各个主要国家都逐步开展起来,对他的法权哲学的研讨也有了深入的进展,那就是不再停留于有法权而无哲学的层面,而是考察了他的法学思想的形而上学基础,阐明他的法权概念和法权原则是如何从知识学原理先验地演绎出来的。1990 年夏季德国、奥地利和意大利的法权哲学家在美茵河畔法兰克福歌德大

---

① 约·胡贝尔《无产者》,慕尼黑 1865 年,第 8 页。

② 瓦·费·阿斯穆斯《真正的费希特和法西斯对他的伪造》,载《在马克思主义旗帜下》1942 年第 7 期。

学就《自然法权基础》举办的讲习班，就足以体现这种进展。[1] 但在我们国内的法学史教科书中，我们不仅看不到费希特在德国古典法权哲学中作出的卓越贡献，而且人们往往陷于有法无理的经验主义泥潭而不能自拔，这种局面确实不应该再继续下去了。

[1] 见《费希特的法权关系学说》，米·卡罗编，美茵河畔法兰克福1992年。

目　　录

导　　论

(I,3,313)

I. 一门实在的哲学科学应当如何与单纯的形式哲学相区分?

1. 理性的本质特征在于,行动者和受动者是同一个东西;这一描述穷尽了理性本身的范围。对于能掌握这个崇高概念的人们来说,也就是对于能从自己的自我出发进行抽象思维的人们来说,惯用的语言是以"自我"一词表示这个概念的;因此,理性的特征一般是用自我性加以表示的。凡是对于理性存在者存在的东西,都存在于自我之中;但是,除了依靠返回自我自身的一种行动以外,就在自我中不存在任何东西;凡是自我直观的东西,都是自我在其自身中直观的;但是,除了自我的行动以外,就不能在自我中直观到任何东西。这样,自我本身也不外乎是返回自我自身的一种行动。* 关于

---

* 我甚至不想说是一种行动者,以免让人想起一种隐含着力的基质。有人特别作出过反对知识学的论证,好像知识学是把一个自我作为一种在没有自我的作用下现成存在的基质(一个作为自在之物的自我)给哲学奠定基础的。[1] 既然从自我的必然行动方式推演一切基质是这种行动方式特有的和首要的事情,人们怎么竟然能这么说呢?然而我确实可以表明,人们怎样能够并且必定会这么说。这些人没有基质,就不能做任何事情,因为他们不可能从普通经验的观点上升到哲学的观点。于是,他们就把他们亲自从自己的库存中带来的基质赠送给知识学,并且为他们自己的无能而指责这门科学,这种指责的原因不在于好像他们已经看出这件事情本身的错误,而在于康德拒绝自我的这样一种基质。[2] 他们在另一个地方——在陈旧的自在之物中,在自我之外——得

(I,3,314) 此事是不值得花力气参加研讨的。这种洞察力是从事一切哲学思维的惟一条件,人们在没有把自己提高到掌握这种洞察力以前,就还没有成熟到可以从事哲学思维的程度。自古以来,所有真正的哲学家都是从这个观点出发从事哲学思维的,只是没有明确地知道这一点。

2. 理性存在者的那种内在行动的发生,要么是必然的,要么是自由的。

3. 理性存在者只有就它把自身设定为存在的而言,就是说,只有就它意识到自身而言,才是存在的。自我和非我的一切存在都是意识的一种特定变化形态;没有意识,就没有存在。谁的主张与此相反,谁就假定了自我的一种基质,认为应当存在一个不成其为自我的自我,所以,这种人是自相矛盾的。因此,从理性存在者概念中产生的必然行动只是各个制约自我意识的可能性的行动。然而,所有这些行动都是必然的,并且像必定存在着理性存在者一样,是必定会产生的。理性存在者必然自己设定自己;因此,它必然在做一切属于它的自我设定的、包含在这种设定所表现的行动范围中的事情。

4. 在理性存在者行动的时候,它并未意识到自己的行动,因为它本身就是自己的行动,而不是任何其他东西;它意识到的东西则必定处在它以外,就是说,意识到的东西是在行动以外的;这种东西应当是客体,即行动的对立面。自我只意识到在这种行动中、

到他们的基质。为此,他们就在康德关于可能的经验的多样性所写的文字[3]中寻找一种论据。康德所讲的这种多样性是什么,从何而来,他们从来都不懂得。在什么时候这些人才会不再议论他们天生不能议论的事情呢?

并且通过这种行动（惟有通过这种行动）对它发生的东西；这种东西是意识的客体，或者说，是物。对理性存在者来说，不存在另一种物，而且因为只有在与理性存在者的关系中才能谈一种存在，才能谈一种物，所以，对于理性存在者来说，也根本不存在另一种物。谁谈另一种物，谁就是不理解自己。

5. 这种在必然的*行动中发生的东西——不过，根据业已指明的根据，自我在这时并未意识到自己的行动——本身也表现为必然 (I,3,315) 的，这就是说，自我在表达这种东西时感觉到自身已是受强制的。有人这时说，客体具有实在性。一切实在性的标准都是不得不如实表达某种东西的感觉。我们已经看到这种必然性的根据；如果一般理性存在者是作为这样一种存在者存在的，那就必定有这样的行动。因此，我们对于一个物的实在性的确信是这样表达的：既然我的生存或我的存在是真实的，这个物或那个物的存在也就是真实的。

6. 如果客体仅仅在自我的行动中有其根据，并且惟有通过这种行动才完全得到规定，那么，当在各个客体之间有一种差异性时，这种差异性也只能是通过自我的各个不同的行动方式产生的。对自我来说，每个客体都是像它对自我存在的那样变成了确定的，因为自我是像自己在行动那样以确定的方式行动的；不过，自我在这样行动，却是必然的，因为正是这样的行动属于自我意识的条件。当人

---

* 有人把知识学的命题“凡是存在的，都是通过自我的行动（尤其是通过创造性想像力）存在的”作了一种解释，好像这个命题谈的是一种自由的行动；这仍然是因为他们没有能力把自己提高到在知识学中毕竟已经得到详尽解释的能动性概念。这样，也就很容易把知识学体系诋毁为一种荒诞不经的狂想。他们这么说也太没有意思了。把通过自由行动存在的东西与通过必然行动存在的东西相互混淆起来，才真正是发狂。但是，究竟是谁提出了这样一种发狂的体系呢？

们反思客体，把产生客体的行动方式与客体区分开的时候，由于客体根据上述理由，不是表现为通过这种行动存在的，而是表现为在没有（自由的）自我的任何作用下存在的，所以，这种行动就成为对于给定的东西的一种单纯的理解、把握和概括。因此，如果这种行动方式出现在上述抽象思维中，人们就有理由把它称为一种概念。*

7. 只有通过某种特定的行动方式，才会产生某种特定的客体；但是，如果行动必然采取这种特定方式，那也就必定会产生这种客体。因此，概念与其客体决不是分离的，也不可能分离。没有概念，就没有客体，因为客体是通过概念存在的；没有客体，也没有概念，因为概念是产生客体的必由之路。从各个不同方面来看，这两者都是同一个东西。如果人们从形式方面注目于自我的行动本身，这个东西就是概念；如果人们注目于这种行动的内容、质料，注目于发生了什么事物，而不考虑发生这种事物的方式，这个东西就是客体。如果人们听到一些康德派哲学家谈论 a priori〔先验〕概念，人们或许会以为在人类精神中这些概念宛如空抽屉，是在经验之前就有的，而且人们期待着经验会把某些东西塞进这些概念中。对这些人来说，概念会是什么东西呢？他们怎么会把如此理解的康德学说当作真的呢？

(I,3,316)

8. 像已经说过的，在由行动产生某物之前，人们不可能知觉到

---

* 一位读者在对自己终于找到一个他所熟悉的词汇感到喜悦时，将会把他迄今用"概念"这个词汇所设想的一切都匆忙套用上去；但不久他就会完全迷惑不解；这是他自己的失误造成的。不论这位读者到现在为止用这个词汇设想的是不是我们在这里所述的东西，这个词汇在这里都应该恰好表示这个东西。我不会援引一个在他那里已经现成存在的概念，而是希望在他的精神中发展和确定一个这样的概念。

行动本身和特定行动方式。对于平凡的人们，从普通意识的观点来看，存在的只是客体，而决不是概念；概念消失在客体中，并与客体一道消亡。哲学中的天才首先在客体中揭示出概念，这种才能在行动之中和行动期间不仅察觉行动中产生的东西，而且也察觉行动本身，用一种理解方式把这些完全相反的方向统一起来，从而把握住自己特有的行动精神；意识的范围由此获得了一个新领域。

9. 那些具有哲学精神的人把他们的发现公之于世。最容易不过的，是在没有思维必然性支配的地方自由地创造自己的精神中的任何可能的规定，随意让自己的精神按照另一个人向我们指点的任何一个方式而行动；但是，最困难不过的，是观察自己的精神在现实行动中，也就是在上述必然行动中的行动，或者说，如果自己的精神能够去做，最困难不过的是观察自己的精神必定会按照这种特定方式而行动。前一种做法给出了没有客体的概念，给出了空洞的思维；只有按照后一种方式，哲学家才成为自己的精神中的真实思维活动的观察者。*

---

* 形式的哲学家思考这种和那种东西，并在这种思考中观察他自身，然后他把自己所能思考的全套东西都当作真理，其根据在于他能够对此进行思维。他所观察的客体就是他自己，就是他或者如何依靠运气，漫无目的地自由行进，或者如何朝着一个从外部给他规定的目标自由行进。真正的哲学家则必须在理性原初的和必然的行进过程中观察理性，而他的自我和一切为这个自我而存在的东西都是依靠理性的这个过程才存在的。但是，由于他在经验意识中不再会发现这种原始行动的自我，所以，他就在它的起点上，通过他可以拥有的惟一随意行动（这种行动是拟从事哲学思维的自由决断）提出这种自我，并且从一开始就让这种自我按照它自己的、哲学家非常熟悉的规律，在他的观察下继续行动。因此，他所观察的客体就是按照其内在规律，而不要任何外在目标，必然地行进的理性。前一种哲学家观察的是一个个体，是他自己的毫无规律的思维的个体；后一种哲学家观察的是理性，是按照必然性行动的理性。

(I,3,317) 在那种赋予理性的原始行动方式以意义和实在性的惟一必然性消失以后,前一种做法是对于从他人那里听说的理性行动方式的随意模仿,而惟有后一种做法才是对于行进中的理性的真正观察。从前一种做法产生的是一门空洞的、形式的哲学,这门哲学以为,只要它证明,人们能够不考虑客体(这种思维的必然性的各种条件)而思考某种东西,它就做得足够了。但一门实在的哲学则同时提出概念和客体,决不舍弃一方而只研究另一方。引入这样一门哲学,消除所有单纯形式的哲学思维,乃是康德著书立说的宗旨。我不能说,这个宗旨迄今是否也被某一位哲学著述家注意到了。但我可以说,对这个体系的误解有两种表现:一方面是在所谓的康德派当中,他们也把这个体系看作一门形式的哲学,而且仅仅看作以往那种哲学的颠倒,因而他们只是从一个相反的方面,像以往在哲学上思考的那样,继续做空洞的哲学思维;另一方面是在目光敏锐的怀疑主义者当中,他们在很大程度上看到了这门哲学的真正缺陷之所在,但没有发现,康德在主要的问题上已经弥补了这种缺陷。单纯形式的思维,在哲学、数学*、自然学说和一切纯粹

* 在数学中,这尤其见之于那种具有单纯形式头脑的人们对代数学的滥用。我在这里举一个明显的例子。人们还不能真正看到,化圆为方是不可能的,而且这个概念是自相矛盾的。我的著作《论知识学的概念》(或确切地说,其中的一些注释)的评论者在哈雷《纪事》中问我,化圆为方之所以不可能,是否因为直线和曲线根本不相同[4]。他自信这个问题提得很聪明,因而他环顾四周,开怀大笑,想使我感到惭愧。我注视着他,嘲笑这个提问。我说:"无论怎么说,我的看法是非常认真的。"他不无同情地说,Ansam philosophiae non habes〔你没有作哲学思考的机会了〕。我对他的回答是,"您的大智使您丧失了健康人类理智。"亲爱的先生,在这个问题上,我并不缺少知识,而是无法理解。当我还在中学的时候,我就知道,圆周必定等于一个边数无限的多角形,如果得出后者的面积,就会得出前者的面积。但是,我从来都不能理解这种测量的可能性,

科学中都造成许多难以形容的损害。 (I,3,318)

II. 作为一门实在的哲学科学的自然法权学说尤其应当研究什么? (I,3,319)

1. 一个确定的概念最初是由理性包含在理性里的,根据以上所述,这只能意味着,理性存在者既然是这样的存在者,则必然是以某种确定的方式行动的。关于这种特定的行动,哲学家应该指出,它是自我意识的条件,这构成了自我意识的演绎。他应该既按照它的形式,按照它的行动方式,描述它本身,也描述在这种行动中对反思产生的东西。这样,他就同时提供了关于这个概念的必然性的证明,规定了这个概念本身,指出了这个概念的用途。这些部分中的任何部分都不能与其余部分加以分离,否则,这些分开研

我还请求上帝,直到我的生命结束,也不要让我理解这种可能性。关于无限的东西的概念究竟是什么呢?或许就是一个无限地分割那个多角形的边的课题的概念,因而是一个进行无限规定的课题吧?然而,你们在这里要用这个边数无限的多角形得到的究竟是什么测量结果呢?或许是某个确定的东西吧?如果你们就像你们根据这个课题应该做的那样,进行无限分割,你们就不会得到测量的结果。如果你们要得到测量的结果,你们就必须事先停止分割;这样,你们的多角形就是一个有限的东西,而不像你们佯称的那样,是一个无限的东西。但是,由于你们可以把这种行动方式描述为一个无限的东西,即把它理解为关于无限的东西的空洞概念,例如用A加以表示,所以,你们是否确实以这种方式行动过,你们是否能这样行动,就不再使你们感到忧虑了,而且你们就是这样精神抖擞地带着你们的A去从事这件工作的。你们在其他许多情况下也是这么做的。具有健康人类理智的人们十分敬畏地注视着你们的行动,并谦逊地把他们不能理解你们的过错归咎于他们自身;但是,如果一个不谦虚的人哪怕稍微透露出他的意见,那么,你们除了说这个穷人肯定没有学习过基本科学知识外,就决不会用任何其他原因,解释他对于一种在你们看来异常清楚,而不觉得有丝毫乖舛的事情所表现的无法理解。

讨的东西就会被研讨得不正确。这只是按照形式从哲学上加以思考的。法权概念应当是纯粹理性的一个原始概念，因此，可以用已经指出的方式加以研讨。

2. 在这个概念方面会证明的是，法权概念将成为必然的，因为如果一个理性存在者不设定它自己为一个个体，不设定它自己为许多理性存在者中的一员——它就像假设它自己一样，在自身以外假设这些存在者——它就不能把自己设定为这样一个具有自我意识的理性存在者。

行动方式在这种设定中如何成为法权概念，这甚至可以用感性方式加以说明。我设定自己为理性的，也就是设定自己为自由的。在这种活动中，在我之内有自由表象。我在同一个未加分割的行动中同时设定了其他的自由存在者。因此，我用自己的想像力描述了许多存在者共享的自由范围。我不能把我设定的全部自由都归于我自己，因为我还设定了其他的自由存在者，也必须把一部分自由分配给他们。由于我也给其他人留下自由，所以，我就把自己限制在我拥有的自由范围中。因此，法权概念是关于自由存在者彼此的必然关系的概念。(I,3,320)

3. 在自由概念中首先包含的，只是通过绝对自动性制定我们可能有的效用性概念的能力；理性存在者必然都相互认为有这种单纯的能力。但是，一个理性个体或一个人要想发现自己是自由的，还需要有另一个条件，那就是由此设想的对象在经验中应当符合于他的效用性的概念，因此，从他的能动性的思想中应当产生出某种在他之外的世界中的东西。

这时，如果这些理性存在者的作用都能归于同一个世界，像自然会遇到的那样，相互影响、相互干扰和相互阻碍，那么，对处在这

种相互影响中的人们来说，后一种意义上的自由就只有在这样一种条件下才是可能的，那就是所有的人都把他们的效用性融合到一定的界限内，仿佛在他们之间划分了这个作为他们的自由范围的世界。但是，由于他们被设定为自由的，所以，这样一种界限就不可能存在于自由范围之外，因此，这种界限会被取消，但决不会作为自由受到限制，而是所有的人都必须通过自由给自身设定这种界限，这就是说，所有的人都必须把不干扰那些与自己处于相互作用中的人们的自由确立为自己的法律。

4. 这样，我们就可以得到法权概念的全部客体，即各个自由存在者之间的共同体。每个自由存在者都会假定在自身以外有自己同类中的其他自由存在者，这是必然的；但是，他们要作为自由存在者共同存在下去，这却不是必然的。因此，关于这样一种共同体的观念及其实现就是某种随意的事情。然而，如果这个观念应该被设想出来，那么，它是如何被设想出来的呢？也就是说，它是通过哪个概念、通过哪种特定的行动方式被设想出来的呢？这里会看到，大家可以设想，每个社会成员都用内在自由限制他自己的外在自由，使他旁边的所有其他社会成员也能有外在自由，而这正是法权概念。如果因为这种共同体的观念和课题是随意的，所以这个概念被设想为一个实践性概念，那么，它就是单纯技术性的和实践性的；这就是说，如果有人会提问，在想建立这样一些自由存在者之间的共同体时，根据哪些基本原则，才可能建立起这种共同体，那就必须回答说，是根据法权概念。但这决不是说，必须建立这样一种共同体。

5. 在对法权概念所作的整个这一说明中，我们没有详细反驳那些试图从道德规律推演法权学说的人们，因为只要有一次作出了正确

的推演，不向每个没有偏见的人指出其他推演是不正确的，他也会立刻自动接受正确的推演；但对于那些有偏见的人们，对于那些为个人事情奋斗的人们，则有必要把一切反驳他们的话都说出来。

法权规则"你要依据关于一切与你有联系的其他人的自由的概念，限制你的自由"，当然通过绝对自相一致的规律（道德规律）(I,3,321) 获得了对良心的一种新的认可；在这种情况下，对于道德规律的哲学研讨就构成了一个论述道德的部分，但决不属于哲学的法权学说，因为这种学说应当是一门特有的、独立的科学。有人或许会说，假如许多曾经提出自然法权体系的学者没有忘记指出，为什么遵守道德规律——他们必定经常意识到这个规律，而不论他们是以什么公式表达它的——制约着理性存在者的自相一致，他们本来会不知不觉地研讨那个论述道德的部分。但他们根本不会说——这是我附带指明的——道德导师们没有考虑到：道德规律只是形式的，因而是空洞的，并且这个规律的内容不应从其他地方悄悄取来，而应彻底加以推演。关于在我们的情况下事情是怎么样的，可以顺便予以指出。我应当设想自己和那些与我有天然联系的人们必然有社会交往；但是不设想用他们的自由限制我的自由，我就不能做到这一点。因此，我也应当按照这种必然的思想去行动，否则，我的行动与我的思想*、我与我自身就会发生矛盾；凭

* 我在某个地方看到，有人认为，自由意志的各种各样的行动应当自相一致这个命题是伦理学说的基本原则。[5] 这是对我在《论学者的使命》中提出的理性存在者绝对自相一致的假设[6] 的一种完全失败的应用。如果这样，有人就只能想到去做一个彻头彻尾的恶棍，像艾哈德博士在他的"魔鬼辩护词"（尼特哈默尔编《哲学评论》，1795 年）当中描写魔鬼那样。在这种情况下，自由意志的各种行动就是完全一致的，因为它们完全与对于理应存在的东西的信念相抵牾，并且有人已经遵守了这样一种伦理学说。

我的应有的知识，我受到良心的约束，限制我的自由。现在在法权 (I,3,322) 学说中谈的不是这种道德约束；每个人只是由随意的决定约束自己，与其他人生活在社会中。如果有人根本不愿意限制自己的随意性，那么，除了他必须随即离开一切人类社会，大家在自然法权领域中就无法用其他手段反对他。

6. 在本书中，作为自我意识的条件的法权概念是与其客体同时推演出来的；正像对一门实在的科学应当要求的那样，法权概念是经过推演、得到规定和保证有用的。这是在本书第一编和第二编中完成的。这个概念还得到了进一步的规定，并且在关于国家公民法权的学说中证实了它在感性世界里必定会得到实现的方式，而对原始法权和强制法权的研究则是用以准备这门学说的。在这本书中关于国家公民契约、民法和宪法写出的那三节，对于完满地规定国家公民法权是必要的，已经作了修改，向我的听众讲过。* 这三节将与论述国际法、世界公民法和家庭法的部分合到一起，以“实用自然法权”为标题，在明年复活节时出版。[8]

III. 关于目前的法权理论与康德的法权理论的关系

(I,3,323)

当本书作者根据知识学原理全部完成了他的法权理论的基

* 付印这几章现在是不可能的，因此它们就留下来了，而我也由此得到一个机会，可以给它们增加论述一般法权学说的其余部分。不过，也由此给本书产生了一件不愉快的事情。我凭迄今的经验，有理由认为，并非所有高明的评论家用我提出的各个基本原则，就同时获得了进一步应用它们的能力。所以，我请求每一位对这种能力尚未获得已由经验证实的、可靠的自我意识的人，最好不要匆忙地进一步应用它们，而要等待我的著作。

础，由于康德最重要的著作《论永久和平》* 而感到极其惊喜交加的时候，除了艾哈德先生最近出版的几篇论著[9] 和迈蒙先生在尼特哈默尔教授主编的《哲学评论》上发表的一篇关于自然法权的论文[10]作出一些出色的暗示以外，他没有发现还有某位哲学家对于研究自然法权的通常方法表示怀疑的任何迹象。

把康德那个出自《论永久和平》的法权原理与这里提出的体系加以比较，对一些读者来说，或许不是一件不愉快的事情。(I,3,324)

康德是否按照通常的方式从道德规律推演出法权规律，或者说，他是否采用了另一种推演法权规律的方式，从上述著作中是无法让人清楚地看出来的。但是，他对许可法概念的说明（第 17 页）[13]则起码让人看出，他的演绎与我在本书中所作的演绎很可能是一致的。

一种权利显然是某种可以运用或不可以运用的东西，因而单纯是产生于许可法的；而这样一种法律又是产生于下列情况：一项法律把自身仅仅限定在一个范围，通过判断力可以由此得出结论说，人们在这个法律范围之外不受法律的约束，如果不存在关于同一个对象的其他法律，人们也就仅仅听从自己的随意性。这种许可并不明确地包含在法律之中，而是单纯通过对法律的解释，从法

---

* 有人如果听到这部著作与圣－彼埃尔修道院长或卢梭关于同一个题目的思想属于同一个种类，[11]那对一部分公众的敏锐洞察力应作何设想呢？这两位前人只是说过，实现这种思想是值得期待的；毫无疑问，假如人们不像他们那样仍然不行动起来，每个思维敏捷的人就都会向他们提出证明，认为实现这种思想不是不可能的。康德指出，这种思想是理性的一个必然课题，阐述这一课题是理性早晚都会达到的自然目的，因为理性一直在不断地致力于达到这个目的，并且确实已经达到了许多存在于这条道路上的东西。[12]无庸置疑，这就是对这个题目的一种颇为不同的看法。

律受限定的性质中推论出来的。一项法律之所以表现出它有受限定的性质，是由于它是一项有条件的法律。因此，根本不可能让人看出，一项许可法怎么竟然能够从发布绝对命令的、君临于一切之上的道德规律推演出来。

康德主张，人类的和平状态或合法状态决不是自然状态，而是必须予以促成的；大家有权强迫那些尚未损害我们的人服从政府权力，从而保证我们必需的安全。[14]我们的理论是与康德的这些主 (I,3,325) 张完全一致的。这些命题在我们的理论中就像在康德那里一样，已经用相同的方式得到了证明。

康德论证过两个命题：国家组织只能建立在一种原始的、然而又是必须签署的契约之上；[15]人民不应当自己行使行政权力，而是必须转让这种权力，因此，原来意义上的民主制是一种完全违法的体制。[16]我们的理论也是同样完全与康德的这一论证一致的。

但是，康德好像认为，把立法权与行政权分离开，就足以在国 (I,3,326) 家中保障法权；当然也只是*好像*如此，因为在那部著作中完全阐明这个对象显然不是他的目的。对于他的这个观点，我另有想法。我在这里要把分散在我这部论著中的一些主要观点扼要概括起来，它们对于这项研究是十分重要的。

在应当相互并存的人们中间，每个人都必须限制自己的自由，使自己的自由也能与其他人的自由并存，这就是法权规律的内容。但是，对于一个特定的人恰恰应当通过第二个人、第三个人、第四个人的自由限制自己的自由，法权规律则毫无所述。我之所以必须恰恰迁就这些特定的人，是因为我恰恰和他们生活在一个社会里；但我是根据我的自由决断，而决不是出于一种义务，才恰恰与

他们生活在一个社会里的。这个观点已经被应用于公民契约。对于任何一个人,他是否愿意生活在一个特定的国家中,在原初取决于他的自由随意性,尽管在他仅仅想生活在人们当中时,他究竟是愿意进入某个国家,还是愿意仍然做他自己的法官,并不取决于他的随意性。但是,一旦他表示加入一个特定国家的意志,并且在这个国家中受到接纳,他就由于他与这个国家单纯相互发表的声明,而毫不迟疑地服从了法权规律要求这个国家中的人们遵守的一切限定条件;他只要说过"我要生活在这个国家",就接受了这个国家的一切法律。从形式上看,这个国家的法律是经过他同意,成了他自己的法律的;但从内容上看,这种法律则是在完全没有经过他同意的条件下由法权规律和这个国家的状况决定的。

其次,"你要用所有其他人的自由限制你的自由"这条规律,也是单纯形式的,在应用时决不能生搬硬套。因为对每个人来说,都有其他人不得干扰他,而他为了不被看成干扰其他人的自由的人,也不得从自己的方面超越的范围。但这个范围究竟应有多大呢?对于这个问题,双方必须心平气和地达成一致意见。这个观点已经被应用于国家。每个人在加入国家时,必须就他的自由行动(财产、权利等)的范围,与国家达到和解。究竟是什么把他恰好限制在这个范围以内呢?显然是他自己的自由决断;因为没有这种决断,他就会对于保留给其他人的一切东西,也同样享有他们享有的那么多权利。但是,每个人能有权得到多少东西,究竟是由什么决定的呢?显然是由共同的意志,并且是按照这样一个规则:一定数目的人为了共同的自由,应当在这个特定的范围里自由地彼此并存,因此,每个人都得到同样多的东西。

(I,3,327)

这时，必须用强制手段，把公民们保留到这个界限内，如果他们超出这个界限，一种临头大祸就必定会警戒他们决心越界的意志。很清楚，刑法要对他们的意志起作用，就必须让他们知道这种由刑法规定的严厉惩罚；此外，在他们加入国家的期间，他们越出了法律范围，便使自己服从了刑法。

但是，究竟谁应当宣布这种理所当然地完全由事情的本质决定的，既规定个人的权利，又规定对越权者的惩罚的公共意志呢？究竟谁应当说明和解释这种对自然和法权规律的必然支配呢？对此，没有任何一人会比一群人更不合适；把各个表决集中起来，就可以很粗略地得到真正共同意志的结论。而最适合做这件工作的，只能是那种始终了解整个国家及其一切需要、对不断执行最严厉的法律负有责任的人，也就是说，只能是行政权力的主管人。他提供那种由理性和国情给他本人确定的法律的内容；但是，对于各个人来说，只有经过他们的同意，这种内容才获得法律的形式，获得法律的约束力；这种同意并不是恰恰对这项特定的法律表示的，而是对他们与这个国家的协调一致表示的。我们的理论就是根据这些理由，在这个意义上主张，在民法的确立中，立法权和行政权根本不应分离，相反地，必须结合在一起。就法律确实应当得到执行而言，民法的确立本身也是行政工作的一个部分。行政权力的 (I,3,328) 主管人是规定国家中各个人之间的相互关系的共同意志的当然解释者；这种共同意志恰恰不是各个人实际上具有的意志，而是他们要互相并存，就必须具有的意志；就像有时可以设想的那样，实际上也没有任何单个的人会具有这种共同意志。

一种规定应该如何执行法律的法律，或宪法，则具有完全不同

的性质。每个国家公民都必须对宪法投出自己的一票，宪法只有经过国家公民绝对一致同意，才能被确定下来，因为宪法是每个人为了自己在社会中的全部法权的可靠性，而让所有其他的人给自己提供的保障。任何一部宪法的最重要的部分，都是在我们的理论中提出的民选监察院。[17]关于不实行其他人提议的（因为康德在何种程度上赞同这种从局部来看完全正确的观点，是从他的那部著作中看不出来的）、而我觉得不适宜的立法权与行政权的全部分离，民选监察院是否足以保障所有的人的法权，我应该留给没有偏见的有识之士加以评判。

第一编　法权概念的演绎　(I,3,329)

§1. 第一定理

一个有限理性存在者不认为自身有一种自由的效用性，就不能设定自身

证　明

I. 如果一个理性存在者应当设定自己为理性存在者，它就必须认为自身有这样一种能动性，这种能动性的最终根据完全存在于这个理性存在者本身（这是两个交互命题：它们说的是相同的东西）。

理性存在者的本质是完全回归到自身的能动性（自我性、主体性）。理性存在者的自我设定（对于自身的反思）是这种能动性的一个活动。这个反思就是 A。理性存在者通过这一能动性的活动而设定自己。一切反思都指向某种东西，即指向其客体 B。究竟什么样的东西必定是所要求的反思 A 的客体呢？理性存在者应当在反思中自我设定，应当以自身为客体。但是，理性存在者的本质是回归到自身的能动性。因此，理性存在者对其自身的反思的最终和最高的基质 B 必然是回归到自身的、自我规定的能动性。除此以外，它就不把自己设定为理性存在者，而且根本不设定自

己，因为这是违背前提的。

这里提出的理性存在者是有限的存在者。但是，有限的理性存在者是只能对被限定的东西进行反思的存在者。这是两个交互概念，它们说的都是相同的意思。因此，回归到自身的能动性 B 必定是一个被限定的能动性，这就是说，在能动性 B 之外，必定还有一个 C，并且必定能由反思者设定一个 C，这个反思者不应该是被限定的能动性，而应该是与被限定的能动性相对立的。

(I,3,330) II. 理性存在者不能把它在直观世界中的能动性设定为那种被限定的能动性；因为这种直观世界的能动性根据概念，不应回到直观者，因而不应以直观者，而是应以一个某物，以一个世界为客体，而这个某物应存在于直观者之外，并且应与直观者相对立。

（在此之后，这里出现的行动，即直观，当然可以通过自身而被归于理性存在者，并且被上升为意识；理性存在者可以把自己设定为直观者。诚然，大家可以从先验哲学的观点出发看到，甚至直观也不过是回归到自身的自我，世界也不过是在自己的原始界限中业已直观到的自我。但是，这个自我为了能赋予自身某种东西，于是就必须自为地存在。这里的问题只是：自我最初怎样能够自为地存在？这个问题从直观世界方面是无法解释清楚的，而只有通过我们所探索的东西才有可能得到解释。）

III. 但是，理性存在者却能把我们探索的一种能动性同一个会成为这种能动性的限定者的世界对立起来，而且为了能与这个世界对立，而创造出这个世界。如果这样一种能动性是自我意识之所以可能的惟一条件，而自我意识根据其概念必然归于理性存在者，那么，所要求的东西就必定会出现。

a）直观世界肯定还不能使我们这些从事哲学思维的人熟知我们正在从哲学上思考的理性存在者，当我们的思辨一直推进到提出自然法权的时候，在直观世界中的理性存在者的能动性就受到强制和束缚，尽管这不是根据其形式而言的，就是说，这种能动性是完全存在的，而是根据其内容而言的，就是说，这种能动性在一个特定情况中发生后，恰恰有这样的做法。我们必须像我们认为对象没有我们的作用而存在的那样来表象对象，我们的表象活动必须取决于对象的存在。因此，与这种能动性相对立的一种能动性，在其内容方面必定是自由的；这种行动必定可以采取这样或那样的方式，也可以采取其他的方式。

此外，自由的能动性应当受到直观世界的能动性的限制，这就意味着，直观世界的能动性就是那种处在被束缚状况中的自由的能动性；反之，如果束缚性被取消了，自由的能动性就是直观世界（I,3,331）的能动性。客体之所以是客体，只是由于客体不必通过自我的自由能动性而存在，如果它们存在，这种能动性就必定受到阻碍和限制。但是，自由能动性的目的是要扬弃束缚它的客体。因此，这种能动性是指向客体的效用性，直观是被扬弃的、由理性存在者本身自愿放弃的效用性。

这就是在直观世界和世界本身方面需要设定的能动性B。它现在必然应该是理性存在者回归到自身的行动，但就它指向客体而言，它又不是这种行动。因此，它必定涉及理性存在者本身，是一种具有效用性的自由的自我规定。就它的内容而言，只要它指向客体，它就是被规定的。就它的本质而言，它在原初则不是这样的。因此，它是由它自己规定的，既是被规定的，同时也是进行规

定的，因而真正是一种回归到自身的能动性。

现在所讲的东西应当得到系统的阐述。需要指明的能动性应当设定为与直观相对立的，就此而言，这种能动性是绝对自由的，因为直观受到了束缚；这种能动性涉及理性存在者，或换个意思相同的说法，这种能动性是回归到自身的（由于理性存在者与其能动性是同一个东西），因为直观涉及的是在理性存在者之外的东西。就此而言，这种能动性是关于一个在我们之外预先设定的效用性或一个目的的概念的构成。与此同时，这种能动性也必须涉及直观，就是说，必须立即设定为与直观相同的；这样，它就是指向客体的效用性，但是，不可忽视，效用性直接来自概念，而只有从另一个角度来看，才是相同的东西。

b）借助于这样一种能动性，这里所要求的自我意识就成为可能的。这种能动性是这样一种东西，这种东西在理性存在者本身有其最终根据，并且作为这样的东西，能借助另一个可能的对立的东西设定起来，而这另一个东西在理性存在者中并没有自己的根据。自我（理性存在者本身）现在应该是受到限制、规定的，因而也应该是由反思所包容的；这就是说，实践自我应该是反思的自我，应该是由自身设定的、并且在反思中必须由自身设定的自我；可以认为，这个作为逻辑主词的自我在一个可能的谓词中有某种东西，如这里的直观世界。

（I,3,332）　c）只有借助于这样一种能动性，自我意识才成为可能的。因为我们业已提出的东西包含的无非是我们在上面作为自我意识的条件所指明的这样一些特征：存在着一种回归到自身的能动性，或者，存在着一种在理性存在者本身有其最终根据的能动性；这种能动性

是有限的和被限定的；它被设定为受限定的，即被设定为与限定者既有对立又有联系；它仅仅是由于根本加以反思才被设定为这样。

因此，这种能动性及其设定就必然得到了假定，恰如自我意识得到假定一样，并且这两个概念是相同的。

附 论

1. 有人断言，实践自我是原初的自我意识的自我；理性存在者只有在意志活动中才直接知觉到它自身，又不知觉到它自身，因此，假如它不是实践存在者，它就不会知觉到世界，因而也甚至不会是理智。意志活动是理性真正的、本质的特征；按照哲学家的看法，表象活动与意志活动当然是相互作用的，但是，尽管如此，表象活动仍被设定为偶然的。实践能力是自我的最内在的根基，一切其他的东西都由它来承载，并且都依附于它。

所有其他推演自我意识中的自我的尝试都失败了，因为它们总是必定要预先假定它们想要推演的东西，从这里可以看出它们为什么必定会失败。有人认为，只要一些不会包含自我的表象被撮合在一起，自我就会通过这些表象的结合产生出来，他们怎么可以作这样的假定呢？其实，只有存在着自我，某些东西才能在自我中结合起来；所以，不言而喻，自我必定是在一切东西结合以前就存在的，是自为地存在的，就像这里一直说的那样。*

---

* 要进行反思的自我（以及要规定自身发生作用的自我，要直观世界的自我）——这当然代表哲学思维中进行反思的自我，它肯定也是自我，并仅仅按照它的存在的规律而受到这些规律的约束——是先于其他事物的，这就是知识学第一原理所说的自我。[18]

(I,3,333)　2. 因此,意志活动和表象活动有一种不断的、必然的相互作用,若不同时有另一方,两者中的任何一方都是不可能的。任何意志活动都以表象活动为条件,这是人们会毫不费力地承认的,而且是长期以来已经承认的;我表象的必定是我希求的东西。反之,断言任何表象活动都以意志活动为条件,却可能遇到麻烦。但是,没有表象者,表象活动就不可能存在,表象者不被设定,表象活动就不可能有意识地被设定。当然,就表象者现在正在从事表象活动而言,表象者不是偶然性的,但就表象者是完全存在的,而且是某种东西而言,表象者则是实体性的,而且它要么是真正有意志活动的东西,要么是由它的意志能力设定和表征的东西。单纯的理智力量构不成任何理性存在者,因为它不可能单独存在;单纯的实践能力也构不成任何理性存在者,因为它也不可能单独存在。只有这两者结合起来才能构成理性存在者,并使它成为一个整体。

3. 由于自我的直观活动和意志活动之间的这种相互作用,自我本身才成为可能的,一切为自我(理性)而存在的事物,即一切真正存在的事物,才成为可能的。

首先是自我本身。人们或许会说,自我的直观活动和意志活动之间的相互作用先于自我本身的可能性;在自我自身存在之前,在自我中就存在着某些处于相互作用中的东西,而这是矛盾的。但正是在这里有一个假象,它应当被制止。直观活动和意志活动既

对这个反思的自我而言,现在应当有另一个自我,这就是说,这另一个自我对它自身又应当是客体。这怎么可能?这就是这里要说的。细心的读者们要原谅我作这个注释。它不是给他们看的,而是给那些马马虎虎、心不在焉的读者看的,他们在这里需要它;而且在他们将来还会需要它的一切地方,都请他们用心记住它。

不先于自我，也不后于自我，相反地，它们甚至就是自我；这两者只是在自我设定自身时才发生，它们只在这种设定中发生，并且只是通过这种设定才发生。在这种设定之外，独立于这种设定，设想它们的发生，是毫无意义的，反过来说，自我是在这两者发生时才设定自身的，并且是在自我设定了这两者的发生时，才设定自身的；设想自我的另一种设定，同样是毫无意义的。认为自我还是某种 (I,3,334) 不同于它的行动和它的产物的东西，起码是非哲学的。一俟我们听到自我是行动的自我时，我们一定会立即想像这样一个基质，在这种基质中应当具有作为纯粹的能力的能动性。这不是自我，而是我们特有的想像力的产物，它是我们在设想自我这个要求的促使下勾画出来的。自我不是某种具有能力的东西，自我根本就不是能力，而是行动；自我就是行动的东西，如果不行动，它就什么也不是。

有人问过，表象者怎么会确信在自己的表象之外存在着表象的一个客体呢？怎么会确信这个客体具有其被表象的那种性状呢？人们只要真正考虑这个提问所要说的意思，就会从这种考虑出发，得到一些正确的概念。自我本身通过自己的行动创造客体；自我行动的形式甚至就是客体，这里不可能设想其他的客体。那种以其行为方式必然成为客体的东西，就是自我；而自我本身无非是以其纯粹的行为方式成为客体的东西而已。我们为了能完全表达自己的意思，或许应当这样来说：如果自我以其全部能力行动起来，它自身就成为客体；如果它只是以其部分能力行动起来，则是在它之外的某种东西成为它的客体。

在行动和接受行动的这种同一性中——不是在行动中，也不

是在接受行动中，而是在这两者的同一性中——把握自身，仿佛对这种把握自身的行为感到震惊，这就是理解纯粹的自我，掌握全部先验哲学的观点。某些人看来根本不具有这个才能。凡是只能个别地、孤立地去看这两者的人，尽管他尽力去理解这里指明的思想，但总是像恰好出现的情况那样，他不是单纯把握能动者，就是单纯把握能动性的客体，他把这两者分隔开来，所以他得到的是完全矛盾的结论，这些结论只是在表面上能够结合起来，因为它们并非一开始就被分隔开了。

(I,3,335)

§2. 系理

理性存在者这样设定其发挥自由效用性的能力，就设定并规定了一个在自身之外的感性世界

I. 理性存在者设定这个感性世界。惟有绝对自身能动的或实践的东西才能被设定为主观的，被设定为隶属于自我的，自我通过绝对自身能动的东西的限制而限制了自身。在这个界限之外的东西，恰恰由于在这个界限之外，而被设定为不是由自我的能动性产生的，也被设定为不能由这种能动性产生；因此，它被排除在自我的界限之外，而自我也被排除在它的界限之外。这样，就产生了一个客体系统，这就是说，产生了一个独立于自我，即独立于实践自我——实践自我在这里完全被认为是自我——而存在的世界，同时自我——自我又是规定自己的目的的实践自我——也是独立于这个世界而同样存在的；因此，这两者是相互外在地存在的，每

一个都有其分离的实存。

附 论

1. 先验哲学家必须假定，一切存在的东西都仅仅是为自我而存在的，一切应当为自我而存在的东西只有通过自我才能存在。与此相反，普通的知性把这两者解释为各自独立的实存，并且主张，即使不存在普通的知性，世界也会永远存在下去。这种知性没有、也不可能考虑先验哲学家的主张，因为它的观点还处在较低的水平上；但是，先验哲学家无论如何也得考虑它的观点。只要先验哲学家没有指出，为何恰恰是从他的主张中必然产生那种普通知性的观点，这个观点为何只能由他的主张的前提加以解释，那么他的主张就一直是不确定的，正因为如此，也就有一部分是不正确的。哲学必须推演出我们为什么确信在我们之外有一个世界。

这样的推演在这里是从自我意识的可能性中作出的，而那种确信则被证明为自我意识的条件。因为自我在自我意识中只能从实践方面设定自身，除了有限的东西就根本不能设定任何东西，因而同时必须给自己的实践能动性设定一个界限，所以，自我必定要设定一个在自身之外的世界。任何理性存在者在原初都是这样做的，毫无疑问，哲学家也是这样做的。(I,3,336)

尽管哲学家后来洞察到，理性存在者首先必须设定它的被抑制的实践能动性，以便能设定和规定客体，因此，客体本身根本不是直接被给予的，而是在最初借助别的东西才创造出来的，但这仍然不会妨碍普通的人类知性，这种知性不可能知道刚刚假设的这些做法，因为这些做法制约着一切意识的可能性，因而处在意识范

围之外，而这种知性也创造不出能指引哲学家的信念的思辨；一俟哲学家降到普通的人类知性观点上，这也同样不会妨碍他自己。

有人或许会问，如果由自我必然设定的东西只属于实在性，那么，究竟哪种实在性应当属于那种存在于一切意识范围之外、不是在意识之中设定的行动呢？当然，不加以设定，就没有任何实在性，因此，对从事哲学思维的知性来说，只有一种实在性。人们如果想用系统把人类精神的各种活动在一个最终的根据中统一起来，就必须把这个和那个东西都假定为人类精神的行动。任何试图做这项工作的理性存在者，都会服从这种必然性。哲学家主张的也无非如此而已。那些原初的本原行动有着同样的实在性，这种实在性具有感性世界中各种事物相互之间的因果性，具有它们的贯彻始终的相互作用。我们仍然怀念的那些原始民族，没有把他们的经验统一起来，而是让许多个别的知觉零零碎碎地存在于他们的意识里，对他们来说，是不存在这样的因果性的，至少不存在持续的因果性，也不存在相互作用。他们几乎认为感性世界中的所有对象都是有生命的，并把它们当作最初的、不受限制的原因，就像他们本身那样。这样一种普遍的联系，对他们来说，不仅不是实在性，而且根本就不存在。但是，谁想把自己的经验联成一体——这个任务摆在那种能用综合方法向前迈进的人类理性的道路上，必定迟早会被接受和完成——谁就必然会以这个方式联结经验，而且对这个人来说，由此给出的整体联系就有了实在性。人类精神在完成这项工作以后，就回归到自身，它像一位最杰出的代表康德那样，首先有清楚的意识，然后有臻于完善的行动，并且发(I,3,337)现，它认为在它之外可以知觉到的一切东西，都毕竟仅仅是由它自

身产生的;一旦如此,那个把人类精神的一切活动都同样统一在一个最终根据中的任务就交给了始终能用综合方法向前迈进的理性,而这个做法也从同一个根据中获得了那个整体联系具有的实在性。交给综合能力的最后任务——在它完成之后,人类将再次回归到分析上,而分析从那时起则具有完全不同的意义——同样必定迟早会得到解决。我们或许只能希望,那些没有决定用自己的才能参加这项工作的人们,完全没有注意到这项工作产生的实在性,因此像通常那样,也不曾要求把这种实在性降低为他们所熟悉的那类特殊的实在性。断言一个纯粹自我及其活动不出现在普通的意识之中,因而没有先于一切意识的实在性,这就等于一个未开化的野蛮人说,"你们的因果性、你们的相互作用是不能吃的,因而没有实在性。"

2. 我们确信在我们之外存在着一个感性世界,从这个信念的推演中同时也就得知它涉及的范围有多大,它是在什么样的精神状态中发生的,因为任何得到论证的东西都不会超过根据,一俟人们认识一个特定思维方式的根据,人们也就认识了其范围。我们那个信念的范围就是我们的实践能力与理论能力相区分和相对立的范围,也就是我们关于事物对我们发生作用的表象和我们对事物发生的反作用这两方面涉及的范围,因为只有这样,我们的实践能力才被设定为是受限定的。所以,哲学家们始终是根据我们之外的世界对我们的作用作出他们关于这个世界的实在性的证明的。当然,这是一个以应当加以证明的东西为前提的证明,但是,它却紧紧地依靠了普通的人类知性,因为正是这种知性自身在作这个证明。

但是,思辨哲学家如何在一段时间离开这个信念,以便能超越它的范围而进行探索呢?显然,他不会去做制约这个信念的区分。如果我们只愿意看到和解释表象活动的能动性,那么,必然会对在我们之外的事物的存在产生怀疑。先验唯心论者同时拥有作为一般能动性的实践能动性和理论能动性,而且因为就像受动性不可能存在那样,在自我中不存在着受动性,他也必然会得出结论说,整个客体系统对于自我必定是由自我本身创造的。但是,正因为(I,3,338)他拥有这两者,他就能在适当的时候将这两者分离,并且能指出普通的人类知性必然会有的观点。独断的唯心论者把实践能动性从他们的研究中完全排除出去,而只看到理论能动性,并且想用它自身来论证它,因此,他必定会把它变成不受制约的能动性,就是很自然的事情了。对这两类哲学家来说,只有他们继续将思维分离开,思辨才是可能的,但是,一俟他们的实践能动性被激起,他们立即就忘记了他们的思辨信念,而回到了普通的人对事物的看法上,因为他们必须这样做。那种把自己的怀疑或臆想的确实性推广到自己的行动上去的唯心论者是决不存在的,而且也不可能存在这样的唯心论者,因为如果那样,他就不可能行动,也不可能生存。

II. 通过设定自由的能动性,感性世界同时得到规定,就是说,感性世界是用某些不可改变的和一般的标志设定的。

首先,关于理性存在者的效用性的概念是通过绝对的自由制定的;因此,感性世界中的客体作为绝对自由的对立面也就被确定下来,得到不可改变的规定。自我可以进行无限的规定;客体由于是客体则永远是被规定的。自我是行动中的自我,客体则是存在中的客体。自我永不停息地处在变易之中,在自我里面根本没有

不变的东西;客体则是永远像现在这样存在的,过去是这样,将来还是这样。在自我中存在着自我的行动的最终根据;在客体中则存在着客体的存在的最终根据,因为客体具有的只是存在。

其次,这个通过绝对自由制定的、在相同情况下可以有无限差异的效用性概念,是指向客体中的效用性的。因此,客体必定能得到无限的改变,而大家借助于一个无限改变的概念,必定能够由此得出自己想得出的一切。客体是确定的,因而能够依靠自己的持久不变性,与理性存在者的作用相对抗;但是,客体不能自己改变自己(它不能发生任何作用);因此,它不能依靠行动,与这种作用相对抗。

最后,理性存在者不把自身同时设定为从事表象活动的,就不能把自身设定为发生作用的,而它不经常表象一个确定的客体,就不能把自身设定为对这个确定的客体是发生作用的;它不设定这个作用所指向的客体,就不能设定任何确定的作用是业已完成的。就是说,客体被设定为消灭效用性的,而效用性又应当与客体共存,因此,这里就产生了对抗,这个对抗只能通过想像力在效用性与客体之间的摆动加以调解,由此出现了一种时间*。因此,对客体发生的效用性是连续出现在时间中的。这时,如果接受效用的是同一个客体,而任何当前阶段的效用性都被视为受到先前阶段的制约,并且间接地受到所有先前阶段的效用性的制约,那么,从一开始认识这个客体起,客体的状态就在任何阶段都同样被视为 (I,3,339)

* 人们可以查阅雅可比关于唯心论和实在论的谈话[19],这个谈话明确地证明,时间表象本身是与纯粹因果性概念相矛盾的,只不过是依据一种关于我们对物的特有效用性的表象,才被推广到了纯粹因果性概念上。

受到所有先前阶段的制约；于是，这个客体虽然不断地经受着改变，但依然如故，没有变化。这就是说，由想像力创造的那种为了把纷繁复杂的东西结合在自身的基质，或者说，各个不断相互排斥的偶性的基础——被人们称为纯粹质料——依然如故，没有变化。因此，我们只能设定我们是改变物的形式的，却不能设定我们是改变物的质料的；我们意识到，我们诚然有无限改变物的形态的能(I,3,340)力，却没有创造或消灭物的能力；对我们来说，质料既不可能增加，也不可能减少。从普通意识的观点来看，而决不是从先验哲学的观点来看，才有"质料最初是给予我们的"这个命题。*

§3. 第二定理

一个有限理性存在者不认为其他有限理性存在者有一种自由的效用性，因而也不假定在自身之外有其他理性存在者，就不能认为自身在感性世界中有自由的效用性

证　明

I. a) 理性存在者如果不同时在同一个未分割的综合中认为自身有一种效用性，则根据§1.中提出的证明，决不能设定（知觉和理解）任何客体。

* 如果人们把自我仅仅看成被动的自我，那么，一门从人们所觉察的东西的意识事实出发的哲学就不可能超越给予质料的界限，因此，当它提出那个命题的时候，做法是完全一致的。

b）但是，理性存在者不把这种效用性应当指向的客体设定起来，就不能认为自身有任何效用性。把客体设定为一种自己规定自己的，因而能阻碍理性存在者的自由效用性的客体，这必定是在前一个时刻发生的，惟独经过这个时刻，理解效用性概念的那个时刻才变为现在的时刻。

c）一切理解都受到理性存在者的效用性的设定活动的制约，而所有效用性都受到过去对这一设定活动的理解的制约。就是说，意识发展的每个可能的阶段都受到这一意识的先前阶段的制约，所以，在解释意识的可能性的时候，意识已经被假定为现实的。意识只有通过循环论证才能得到解释；因此，意识也就根本不能得到解释，显得是不可能的。

我们的任务就是指出，自我意识怎样才是可能的。我们业已对此作出了回答：如果理性存在者在同一个未分割的阶段认为自身有一种效用性，并且能树立某个与这种效用性相对立的东西，那么，自我意识就是可能的。我们可以假定，这是在阶段 Z 发生的。（I,3,341）

现在还可以进一步问，这个刚才要求设定的东西在哪些条件下是可能的。因为立刻就会清楚，需要加以设定的效用性只有涉及它所指向的一个确定的客体 A，才能加以设定。人们肯定不会说，可以设定的是一种*一般的*效用性，一种单纯*可能的*效用性，因为这会是一个不确定的思想，而且由一般的前提作出的论证或许会极大地损害哲学。一种单纯可能的效用性，或一种一般的效用性，仅仅是用抽象掉一种确实的或一切*现实的*效用性的方法设定起来的；但是，在能够抽象掉某个东西之前，必须先设定这个东西，这样，在这里就同在其他各处一样，是先有一种关于*现实*东西的确

定的概念，然后才有一种关于一般东西的不确定的概念，而且后者是受前者的制约的。人们同样不愿说，这种效用性能被设定为指向一个需要在阶段Z加以设定的客体B，因为B只有在任何效用性都不指向自己的限度内，才能被设定为客体。

因此，阶段Z必须用另一个业已设定和理解客体A的阶段来解释。但是，A也只能在能够理解B的条件下加以理解；这就是说，A得到理解的那个阶段也只有在前一个阶段的条件下才是可能的，如此类推，以至无限。我们找不到任何一个可能的点，能够把自我意识连结成线，而所有意识都是通过这条线才成为可能的，因此我们的课题也就没有得到解决。

出于这里应当提出的全部知识的需要，设法对刚才进行的论证获得一个清楚的认识是很重要的。

II. 如果始终不假定自我意识是业已存在的，那么不可能解释自我意识的原因就在于：为了能够设定自我意识的效用性，这一意识的主体必定在以前业已设定一个客体为单纯的客体，因此，我们总是会从我们想连结自我意识那条线的阶段被推向这条线必定已经被连结的那个阶段。这个原因必须予以消除。但是，这个原因只能这样来消除：假定主体的效用性与客体已在同一个阶段得到综合统一，主体的效用性是被知觉和被理解的客体，客体无非是主体的这种效用性，因而两者是同一个东西。只有这样一个综合才不会把我们继续推向先前的效用性，只有这样一种综合才包含了制约自我意识的一切东西，才给出连结自我意识这条线的一个点。只有在这个条件下，自我意识才是可能的。因此，就像自我意识确实应当发生一样，我们也确实必须假定我们提出的东西。这样，严

(I,3,342)

格的综合证明就完成了，因为我们描述的东西已被证明为自我意识的绝对条件。

这里只剩下这样的问题：我们提出的综合究竟能有什么意义，可以把这个综合理解成什么，在综合中要求的东西怎样才是可能的。因此，我们从现在起仅仅还需要分析已经证明的东西。

III. 使我们感到完全矛盾的，看来是我们所从事的综合，而不是这个综合要消除的单纯的不可理解性。

综合提出的东西应当是一个客体；但是，客体的特征在于，主体的自由能动性在客体被理解时就被设定为受到阻碍的能动性。但这个客体应当是主体的一种效用性，而这种效用性的特征又在于，主体的能动性是绝对自由的，并且是自己规定自己的。在这里，这两者应当统一起来，两个特征都应当得到保留，而不丧失任何一个。这怎样才有可能呢？

如果我们设想主体的一个为了自我规定而得到规定的存在，或者设想一个向主体提出的决意显示其效用性的要求，这两者就完全统一起来了。

所要求的东西就其为客体而言，肯定是在感觉中给予的，更准确地说，是在外部感觉中，而不是在内部感觉中给予的；因为所有内部感觉都只是通过一种外部感觉的再现而产生的，因此，前者就以后者为前提，所以在这个假定中，自我意识——其可能性应当得到解释——会再一次被假设为现存的。但是，这个客体不应被理解为其他东西，也不能被理解为其他东西，而只能被理解为主体提出的一种走向行动的单纯要求。因此，就像主体肯定理解了这个客体一样，主体肯定具有关于自己特有的自由和独立性的概念，而

且这种自由和独立性是从外部给予的。主体获得了自己的自由效(I,3,343)用性的概念,但这个概念不是某种在现在的阶段就存在的东西——因为这会成为一个真正的矛盾——而是某种在将来的阶段应当存在的东西。

(问题在于:主体怎样才能察觉自身是一个客体?主体要察觉自身,只能察觉自身是自动的;除此之外,它就察觉不了自身;既然它除非存在,就完全没有察觉活动,并且它除非察觉自身,就不存在,所以,它完全不会有察觉活动。进一步说,主体要察觉自身是一个〔它反思的〕客体,就不能察觉自身是能规定自身为自动的〔这里的问题不在于事情本身从先验哲学的观点来看可能是怎样的,而只在于,事情必须怎样出现在加以考查的主体前面〕,而只能察觉自身是由一个外部障碍规定为自动的,而这个障碍必然允许主体有其自我规定的充分自由,因为否则前面那个点就会丧失,主体就不会察觉自身是自我。

为了澄清后一点,我假定一些在将来会再次出现的东西。主体能够察觉自己不是受到逼迫才真正去行动的;因为如果这样,主体就不会是自由的,也不会是自我。如果主体决意采取行动,它就能够察觉自己很少是受到逼迫,以这种或者那种确定的方式去行动;因为在这种情况下,它仍然不会是自由的,也不会是自我。为了察觉自身是一个客体,主体究竟用什么方式和在什么意义上被规定为有效用性的呢?只有在它察觉自身是某种在这里能够发挥效用的东西的时候,它才被要求发挥效用,但是,它也同样可以不理睬这个要求。)

IV. 理性存在者应当实现自己的自由的效用性;对它提出的

这个要求就存在于自由的效用性这个概念之中，只要它理解了这个预期的概念，它也就在实现这种效用性：

或者，理性存在者通过现实的行动实现效用性。这里要求的只是一般的能动性；但是，这个概念明显地蕴含着这样的意义：主体应当在可能的行动范围中通过自由的自我规定选择一个行动。主体只能以一种方式行动，只能以一种方式规定自己的感觉能力，这种能力在这里是感性的作用能力。既然它会行动，它就会通过绝对的自我规定选择一种方式，就此而言，它是绝对自由的，是理性存在者，并且也设定自身为理性存在者。

或者，理性存在者通过非行动实现效用性。即使在这种情况下，它也是自由的；因为根据我们的前提，它应该把自己的效用性概念理解为向自己要求的某种东西。现在，由于它违反这个要求，并且放弃行动的权利，所以，它在行动和非行动之间同样有自由的选择。

这里提出的概念是关于一种自由的交互效用性的最精确的概 (I,3,344) 念，因此，它也无非是这个概念而已。对任何一个自由的作用，我都可以联想到一个自由的反作用，作为偶然的反作用，但是，这不是所要求的精确概念。如果这个概念得到精确的规定，那么，作用一定不能被设想为与反作用完全分离开。这两者肯定是一个完整的事件的 partes integrantes〔组成部分〕。这样的东西现在被假设为一个理性存在者的自我意识的必要条件。根据我们的证明，这是必定会出现的。

只把自我意识这条线与这样的东西相连结是可能的，这条线或许因此可以毫不费力地越过其他对象。

这条线是由我们的表述连结起来的。根据现在的证明，主体能够而且必定会在这个条件下，把自身设定为自由发生作用的存在者。如果它把自身设定为这样一个存在者，它就能够而且必定会设定一个感性世界，并且设定自身为这个感性世界的对立面。现在，在主要课题解决之后，人类精神的一切活动就可以根据自身的规律，毫不迟疑地进行下去了。

V. 我们对这里提出的综合所作的分析到目前为止只是单纯**解释性的**；我们只是应当解释我们在这个单纯的综合概念中所设想的东西。分析还要继续进行下去，但是，它从现在起就是**推论性的**，这就是说，主体或许由于对自身设定的作用，还必须设定其他一些东西。这是怎样发生的呢？或者说，主体根据它的存在的规律，按照它的首次设定，设定了什么呢？

我们已经描述的作用是一切自我意识的必要条件；这种作用是像自我意识必定发生那样发生的，因而是一个必然的事实。如果根据理性存在者的必然规律，与这些作用同时，其他一些东西也必须加以设定，那么，这些东西的设定就与前一事实一样，也是必然的事实。

就我们已经描述的作用是一个**被感觉的**东西而言，它是对自我的限制，而且主体必须把它设定为这种限制；但是，没有进行限制者，就没有任何限制。因此，就像设定这种作用一样，主体也必须把**自身之外的**某种东西同时设定为规定这种作用的根据。这个东西是进行限制者，而且是一眼就可以看出来的。

但是，这种作用是一个**被规定的**东西，由于把它设定为被规定的东西，这就不仅把一般的根据，而且把它的**特定的**根据都设定起

来了。既然这个特定的根据应当是这个被规定的作用的根据，那么，它必须是什么样的根据，它必须具有哪些标志呢？这是我们需要详细研究的问题。(I,3,345)

这种作用已经被理解为一种主体提出的显示自由效用性的要求，而——这是极其重要的——决不能被理解为其他东西；如果不这样理解它，就根本不能理解它。

这个要求是作用的内容，而这个要求所指向的理性存在者的自由效用性是作用的最终目的。理性存在者决不像在因果性概念中结果受原因的规定和强迫那样，应当受这个要求的规定和强迫去行动，而是仅仅应当按照这个要求规定自身去行动。但是，如果它应当是这样的理性存在者，它就首先必须理解和领会这个要求，而且它也依赖于以前对它的认识。因此，给这个要求在主体之外设定的原因至少应该以主体能够理解和领会这个要求的可能性为前提，除此之外，主体的要求就决没有目的。要求的合目的性受到要求所指向的存在者的知性和自由的制约。所以，这个原因必然有关于理性和自由的概念，因而本身就必定是一个有理解能力的存在者，一个理智力量；而且因为像刚才证明的，这样的存在者没有自由，也是不可能的，所以，它必定是一个自由的存在者，因而也毕竟是一个理性存在者，并且必定被设定为这样的理性存在者。

这里确立的推演方式是一种必然的推论方式，它原初建立在理性的本质中，不借助我们的任何认识作用都一定能进行，关于这种推论方式，我们还要作一些解释。

有人很正确地提过一个问题：哪些作用只能用一个理性的原因加以解释？回答是：是这样一些作用，关于这些作用本身的概念

必定先于这些作用。这个回答是真实的，但不充分，因为总有更高的、更难一些的问题有待回答，即：人们必须作出判断说，有些作用只有符合先前提出的概念才是可能的，但这些作用究竟是什么呢？任何作用只有在它存在以后，才完全能被理解；只有观察者本人的知性越高，这个作用的多样性才能在概念的统一性之下组合得越巧妙、越顺当。这就是观察者本人依靠康德称之为反思判断力的那种东西[20]带入多样性中的同一性；只要对这个观察者确实存在(I,3,346)一个作用，他就必定将它带进去。但是，有谁替他担保，正像他现在把现实的多样性安排在这个概念之下一样，他所知觉到的多样性的各个概念在有这个作用以前就已经通过一个知性而被隶属于他所设想的统一性概念之下呢？是什么东西能使他有理由得出这样一个结论呢？因此，必须提出一个更高的论据，否则，关于理性原因所作的推论就是毫无根据的。并且前面附带说过，如果这个推论不是在一个认识范围内正确作出的，则按照理性的强制规律来说，不正确地运用这个推论方式甚至在形体世界中也是不可能的，因为如果这样，理性存在者就根本不会有这种推论方式。

毫无疑问，一个理性原因——只要它是这种原因——必定为自己制定了一个应当由自己的活动加以实现的产物概念，理性存在者在行动中就以这个概念为准绳，仿佛始终在注视着这个概念。这个概念叫作目的概念。

但是，如果一个理性存在者没有对自己的效用性的客体的认识，它就根本不能理解这种效用性的概念。因为它不能把自身规定为一种能动性——当然，它也意识到这种自我规定，正因为如此，它才能成为一种自由的能动性——它已经把这种能动性设定

为受到阻碍的能动性。但是，如果它把一种特定的能动性设定为受到阻碍的能动性，那么，它所设定的东西就是在它之外的一个客体。因此，就像附带说过的那样，即使人们想承认自然具有理智和自由，也不能承认自然界有理解目的概念的能力（正因为这样，人们必然会否定自然具有理智和自由），因为在自然界之外，决不存在它能够发生作用的东西。所以，凡是能够接受作用的东西，本身就是自然事物。

因此，一个理性存在者的作用的可靠标准在于，这个作用只有在认识其客体的条件下才能被设想为可能的。但现在，除了认识本身以外，就决不存在任何不通过单纯的自然力量，而仅仅通过认识才被设想为可能的东西。因此，如果客体——这里还有作用的目的——只能是创造一个认识的目的，那么，一个作用的理性原因就必然可以得到假定。

不过，这种以一个认识为目的的假定一定是必然的，这就是说，一定不要设想行动的其他目的；如果行动不被理解为以一个认识为目的，行动本身一定根本就不能被理解，而且也确实没有被理解。——因此人们说，自然界给予我们这种或那种教益；但是，人们在这么说时决不想表示自然事态没有其他目的，而是想表示，如果人们愿意，并且把自己的自由观察集中于这个目的，这就会使他们特别得到教益。(I,3,347)

现在出现了我们描写的情况。对我们发生作用的原因除非最初有目的，使我们应当把它看成目的，就根本没有目的。因此，一个理性存在者必然被假定为这种原因。

应该证明的东西，现在已经得到证明。理性存在者不能设定

自身为这样一种存在者，除非根据I—IV对这种存在者提出自由行动的要求。但是，如果对它提出一个这样行动的要求，它必然把一个在自身之外的理性存在者设定为这个要求的原因，因此，根据V，它也就确实设定了一个在自身之外的理性存在者。

附 论

1. 人（所有真正的有限存在者）只有在人群中间才成为人；由于人只能是人，而不能是其他的事物，因此，如果他不是人，他就根本不能存在。如果确实应当存在着人，就必定存在着许多人。这不是一个随意假定的、建立在以往的经验或其他可能性的根据之上的观点，而是一个需要用人的概念加以严格证明的真理。人们一俟完全确定这个概念，就会从个人的思维出发，被驱动起来，去假定第二个人，以便能够解释第一个人。因此，人的概念决不是个人概念，因为个人概念是不可想像的，相反地，人的概念是类概念。

要求实现自由的自我能动性，就是人们所说的教育。一切个人都必须经教育而成为人，否则，他们就不能成为人。这里，每个人都会想到这个问题：如果必须如此来假定整个人类的起源，也就是人类最早的夫妇，而且从某个确定的反思点来说，这个假定是必然的，那么，究竟由谁来教育最早的夫妇呢？他们肯定受过教育，(I,3,348) 因为我们以前的证明是普遍的。某个人不可能教育过这对夫妇，因为他们俩应当是最早的人。因此，教育这对夫妇的必然是另一种理性存在者，而这种理性存在者决不是人。不言而喻，在他们能够相互教育之前，情况只能是这样。正像一部古老而可信的文献所说的，一位神灵关照过他们，[21] 而这部文献包含了极其深奥、极

其崇高的真理，并且提出了一切哲学都最终必定回到那里的结论。

2. 只有通过概念和根据概念自由地相互作用，只有传授和接受知识，才是人类特有的特征，每个人只有依靠这个特征才能毫无异议地证明自己是人。

如果存在着人，就必然存在着一个世界，而且这个世界同我们的世界一样是确定的，既包含着没有理性的客体，也包含着理性的存在者（这里不是进一步阐述这个问题的地方，也不是证明自然界中的所有确定的客体的必然性及其必然的分类的地方，这种必然性就像一个一般的世界那样，是可以得到证明的*）。关于客体的实在性的根据问题已经由此得到回答。世界的实在性——它对我们，也就是对一切有限的理性，都是不言而喻的——是自我意识的条件，因为不设定某种在我们之外的东西，我们就不能设定我们自己，我们必须认为这种东西具有我们认为我们自身具有的那种实在性。在把所有的理性都抽掉以后，再寻问还会存在的实在性，是矛盾的；因为寻问者本身也是有理性的，他受理性根据的驱使，提出了问题，并想得到一个合理的回答；因此，他并没有抽掉理性。我们不可能超越我们理性的范围；这件事本身已经受到注意；哲学仅仅渴望，如果我们还总是理所当然地受到我们的理性的限制，我们就应该意识到这一点，而不应当误以为超越了我们理性的范围。

---

* 谁不能洞察这一点，谁就应该有些耐心，并且从自己没有洞察力的事实中不应得出别的结论，而只应得出真正在此中包含的结论，即他不能洞察这一点。

(I,3,349)

§4. 第三定理

一个有限理性存在者不把自身设定为能与其他有限理性存在者处于一种确定的、人们称之为法权关系的关系中，就不能假定在自身之外还有其他有限理性存在者

证 明

1. 主体必须通过对立，把自身与自己已经依据以上的证明在自身之外假定的理性存在者区分开。现在，主体已经把自身设定为这样一种存在者，这种存在者在自身中就包含着存在于主体内的某物的最终根据（这就是自我性、合理性的一般条件）；但是，主体也同样已经把一种在自身之外的存在者设定为在主体中出现的这个某物的最终根据。

主体应能把自身与这种存在者区分开，而这在我们的前提下，只有具备下列条件才有可能：主体能够就那个给定的某物辨明，那个某物的根据在何种程度上存在于主体之内，又在何种程度上存在于主体之外。从形式上讲，主体的效用性的根据既存在于自身之外的存在者之内，同时也存在于它自身之内，或者说，这个根据存在于它的完全被动行动之内。假如那个存在者不发生作用，因而主体被要求实现效用性，那么，主体本身也就没有发生作用。主体的行动本身受到在它之外的存在者的行动的制约。主体的行动在内容方面也受到制约；这就给主体规定了它的行动的一般范围，

但是,在给主体规定的这个范围内,主体业已作出了选择,绝对给自身提供了自己行动的下一步界限规定;最终规定主体效用性的根据,仅仅存在于主体之内。仅此而言,主体才可以把自身设定为绝对自由的存在者,设定为某物的惟一根据,并且可以与主体之外的自由存在者完全分开,认为只有自身有自己的效用性。

在从主体之外的存在者的产物 X 的临界点到主体自己特有的产物 Y 的临界点这个范围之内,主体业已在这个范围包含的各种可能性中作了选择。根据这些可能性,通过对于主体所能选择的这一切可能性的理解,主体给自己确立起了自己的自由和独立性。

如果产物 Y 有可能成为由这些可能性提供的作用范围的个 (I,3,350) 别产物,那么,主体必定在这个范围内进行了选择。

在这个范围内,只有主体能作出选择,其他存在者则不能选择,因为根据前提,这个范围对其他存在者是不确定的。

惟独在这个范围内进行选择的,就是主体的自我,就是个体,就是通过对设定其他理性存在者而确定下来的理性存在者;这种选择者的特征是一种确定的、惟独自己能有的自由表现。

II. 在通过对立所作的这种区分中,关于主体自身作为一种自由存在者的概念与关于主体之外的理性存在者同样作为一种自由存在者的概念是通过主体加以相互规定、相互制约的。

如果不在同一个未分割的反思环节中也把对立的东西等同起来,使它们相互关联,对它们相互比较,那就不能设定对立的东西。这是一个形式上的理论命题,它已经在适当的地方得到严格证明。[22]但我们希望,这个命题对健康的人类知性也是不证自明的。

现在，我们就运用这个命题。

主体把自身规定为个体，并且通过它据以从各种可能的行动中选择出一种行动的范围，把自身规定为自由的个体；同时，主体还设定另一个在自身之外的、与自己对立的个体，通过这个个体据以作出选择的另一个范围来规定这个个体。这样，主体就同时设定两个范围，而且只有这样，我们所要求的那种设定对立的东西的活动才是可能的。

在主体之外的存在者被设定为自由的，因而也被设定为这样一个存在者，这个存在者也可以超越过自己目前得到规定的范围，甚至在很大程度上超越过这个范围，以致不会给主体留下自由行动的可能性。它并没有自由地超越过这个范围；因此，它是依靠自身 materialiter〔在内容方面〕限制了自己的自由，就是说，限制了那种通过它的形式自由而成为可能的行动的范围。这是在对立中必然由主体设定的；今后我们还要提出的一切东西也是如此，为了简明扼要，兹不赘述。

此外，像业已假定的那样，主体之外的存在者以其行动要求主体去自由行动；因此，它就通过一个目的概念限制了自己的自由，在这个概念中，主体的自由是被预设的，尽管这仅仅是或然的。由此可见，这个存在者是通过主体的（形式）自由的概念而限制了自己的自由的。(I,3,351)

现在，由其他存在者的这种自我限制所制约的，首先是主体把其他存在者看作一种理性的、自由的存在者的认识。因为像已经证明的，只有根据对实现自由能动性发生的要求，因而根据发生的自我限制，主体才设定了自身之外的自由存在者。但是，主体的自

我限制是由那种把主体看作自由存在者的一种可能方式的认识制约的，虽然这种认识至少是或然的。因此，主体把自身之外的存在者视为自由存在者的概念也是由这种存在者关于主体的相同的概念制约的，而且还是由这个概念所规定的行动制约的。

另一方面，主体之外的存在者把主体看作一种自由存在者的定然认识的完成也是由这种认识本身和与这种认识相适应的主体行动制约的。如果主体没有认识到在自身之外存在着一种自由的存在者，那么，按照理性规律必定应当发生的某种东西就不会发生，而主体也就不会是理性的。或者，如果主体虽然产生了这种认识，但没有依据这种认识而限制自己的自由，以便给其他存在者也留有自由行动的可能性，那么，其他存在者就不可能得出主体是一个理性存在者的结论，因为只有通过所发生的自我限制，才必然会产生这个结论。

因此，自由存在者之间的相互关系必然是以下述方式加以规定的，并且被设定为这样得到规定的：制约一个个体对另一个体的认识的条件，是另一个体把前一个体作为自由的个体加以看待（就是说，另一个体用自己关于前一个体的自由的概念限制自己的自由）。但是，这种看待方式是由前一个体对另一个体的行为方式制约的；而这种行为方式又是由另一个体的行为方式和认识制约的；如此类推，以至无限。因此，自由存在者之间的相互关系就是通过理智力量和自由进行的相互作用。如果双方不相互承认，就没有一方会承认对方；如果双方不是这样相互看待，就没有一方会把对方作为自由存在者加以看待。

这里提出的概念对我们的计划至关重要，因为我们的全部法

权理论都建立在这个概念之上。因此，我们试图用下面的三段论更清楚地解释这个概念。

(I,3,352)　I. 只有我本身把一个确定的理性存在者作为一个理性存在者加以看待，我才能要求这个存在者承认我是一个理性存在者。

1. a) 在这个命题中受制约的内容不是这个存在者应在自身撇开我和我的意识，在他自己的良心面前（这属于道德范围）或在其他理性存在者面前（这是国家的事务）承认我为理性存在者，而是这个存在者应按照我的意识和他自己的意识的综合统一（按照双方共同的意识）承认我为理性存在者，以致我可以使他不得不像他确实愿意被视为一个理性存在者一样，承认他业已知道我本身也是一个理性存在者。

b) 在这个命题中受制约的内容不是我确实能证明我被一些理性存在者承认为他们的同类，而是这个确定的个体 C 已经承认我为理性存在者。

2. a) 这个命题的条件不是我只理解 C 作为理性存在者的概念，而是我真正在感性世界中行动。这个概念存在于我的意识的最深处，只为我所理解，而不为我之外的个体所理解。只有经验才能给予个体 C 某种东西，而我只有通过行动才能产生经验。另一个人并不会知道我所想的东西。

b) 这个命题的条件不是我的行动仅仅不应与所理解的概念相反，而是我应真正按照这个概念而行动，真正参加一种与 C 的相互作用。除此之外，我们依然是分开的，并不相互关联。

3. 关联的根据。a) 没有对 C 的作用，我就不能知道或不能向他证明，他只具有一个关于我的表象，一个关于我的单纯实存的

表象。即使假定我是作为现象世界的客体而出现的，并且处在他认为可能的经验范围之中，也仍然存在一个问题：他是否已经对我进行反思？只有他本身才能对此作出回答。

b）如果不按照他是一个理性存在者的概念，对他采取行动，我就不能向他证明，他必定把我看作一个理性存在者，就像他本身确实具有理性一样。因为任何力量的表现都来自一个按照机械规律发生作用的自然力量；只有用概念对这种力量进行的调节才是理性和自由的可靠和惟一的标准。

II. 但是，我必须在一切可能的情况下，要求所有在自我之外的理性存在者都承认我为一个理性存在者。 (I,3,353)

这个普遍的、毫无例外的要求的必然性应该被解释为自我意识的可能性的条件。但是，正像已经证明的那样，没有个体性意识，就没有自我意识。现在仅仅还应证明：没有那个要求，任何个体性意识都是不可能的；后者必然产生于前者。这样，应当被证明的东西就会得到证明。

A.

1. 我在与C的对立中，只有认为自己独具一个供自己自由选择的范围——按照一般个体性概念，我否认C有这个范围——才能把自己设定为个体。

2. 我在与C的对立中，只有认为C也有理性和自由，因而假定C在一个与我的范围不同的范围中同样进行了自由的选择，才能把自己假定为理性和自由的存在者。

3. 但我假定这一切，仅仅是根据这样的情况：按照我自己的假定，C在自己的选择中，在自己的自由的范围中，考虑过我的自

由选择，有意图、有目的地留给我一个范围；也就是说，仅仅是根据以前的证明。（我把C设定为一个将我当作理性存在者对待的存在者，只有根据这一情况，我才把C真正设定为理性存在者。我对C的全部判断都是从我和我的处世态度出发的，正像在一个以自我为基础的体系里不可能存在其他东西一样。我从C的理性的明确表现中，而且只有从这种表现中才推演出他的一般的理性。）

4. 但是，如果个体C不先至少以或然性承认我，他就不能以上述方式对我采取行动；而我不作那个设定（他至少以或然性承认我），就不能设定他为一个这样行动的个体。

5. 如果有附加的条件，所有或然的东西就都成了定然的。这种说法作为命题，有一部分是真正定然的；这种说明虽然重要，但仍然经常被忽视；两个命题之间的联系被肯定为定然的。给出了条件，就必然得假定被制约者。这个条件就是我承认对方为理性存在者（对他、对我都有效），就是说，我把他作为一个理性存在者加以对待，因为只有行动才是这样一种普遍有效的承认。这就像我一定会把我设定为一个与他相反的理性个体一样，是我必定会承认的，而且不言而喻，这是就我以理性方式从事活动，即彻底从事于我的认识而言的。(I,3,354)

就像我确实现在承认他，即对待他那样，他也确实受到他自己最初那种或然的表现的约束或限制，受到理论推论的强制，而定然地、普遍有效地承认我，就是说，把我作为一个自由的存在者加以对待。

在这里发生了对立物联合为一的过程。在现在的前提下，联

合点存在于我之中，存在于我的意识之中；制约这个联合的是我具有意识的能力。对方从他那方面满足了我承认他的条件，并从我这方面给我规定了条件。我从我这方面附加了条件，在实际上承认了他，从而依据他自身提出的定然承认我的条件去约束他；我依据对他的承认，约束我同样这么对待他。

附　论

从已经指明的情况来看，个体性概念是一个交互概念，就是说，是这样一个概念，它只能联系着另一个思维加以设想，而且从形式看，是受思维本身、受相同的思维制约的。在任何理性存在者中，这个概念只有在它被设定为是由另一个思维完成时，才是可能的。因此，这个概念从来不是我的概念；按照我自己的表白和对方的表白，它是我和他的概念，是他和我的概念，是两个意识被联合为一体的共同概念。

我的每一个概念都规定着我的意识中的下一个概念。给定的概念规定了一个共同体，其余的推论不仅取决于我，而且也取决于与我一起加入共同体的人。因此，这个概念是必然的，而这个必然性迫使我们双方都遵守这个概念及其必然的结论：我们双方通过我们的实存而相互结合、相互约束。这里一定存在着一个对我们共同的、必然需要由我们共同承认的规律，根据这个规律，我们相互遵守那些推论；这个规律必定存在于我们据以进入那个共同体的特征，而这个特征就是合理性的特征；理性关于这个推论的规律 (I,3,355) 叫做自相一致或前后一致，它在认识方面是在普通逻辑中建立起来的。

这里描述的概念的全部联合只有在行动中，而且只有通过行动，才是可能的。因此，继续进行的推论也只存在于行动中，而且只能在行动中要求作出来，只是为了行动要求作出来的。在这里起作用的是行动，而不是概念；舍去行动，就概念本身而言，是没有什么可谈的，因为关于概念是不可能谈出什么的。

B.

在我与个体 C 发生的任何关系中，我都必须援引业已发生的那种承认，据此评判个体 C。

1. 已经预先假定，我与他，即与同一个个体 C 有许多相互对待的关系、接触点和情况。因此，我必须能够把各个已经给出的作用与他联系起来，把它们与那些已经被判定为隶属于他的作用联结起来。

2. 但是，他就像已经被设定的那样，同时被设定为一个确定的感性存在者和一个理性存在者，两种特征在他身上是综合统一的。依据他对我的作用的感性属性，他被设定为感性存在者，仅仅依据他对我已经出现的承认，他被设定为理性存在者。只有在两个属性的联合中，他才是完全由我设定的，成为我的认识的一个客体。因此，只有一种行动部分地与他先前行动的感性属性相联系，部分地与他业已发生的对我的承认相联系，并且由这两者加以规定，我才能把这种行动同他联系起来。

3. 假定他的行动虽然是由他先前行动的感性属性规定的——按自然机械性而言，这是必然的——但并不是由那种对我作为自由存在者的承认规定的，就是说，他通过他的行动剥夺隶属于我的自由，因而把我作为客体看待，那么，我就总是被迫承认他

在行动，承认同样的感性存在者C在行动（比如，相同的语言、相同的步态等）。现在，关于C这个感性存在者的概念通过这种承认，或许还通过由这种承认所规定的行动序列，就在我的意识中与关于理性的概念统一起来了，而且凡是由我统一起来的东西，我都不能分离。但是，这些概念却被设定为必然地、根本地统一的；我已经把处在统一中的感性和理性设定为C的本质。现在，在行动X中，我必须把它们区分开，因而能认为C有理性仅仅还是偶然的。我这样看待C这个理性存在者，本身也是偶然的、受制约的，并且只能见之于C本身也如此看待我的情况。因此，我能够始终不渝地——这在这里是我惟一的规律——把处在这种情况中的C作为单纯的感性存在者看待，直到感性和理性在关于C的行动的概念中再次得到统一。 (I,3,356)

在上述情况中，我的论断将是这样的：个体C的行动X违反了他自己认为我是一个理性存在者这一假定；因此，他的做法不是前后一致的。反之，我通常在行动X之前业已存在，而且因为C不前后一致，如果我把他作为一个单纯的感性存在者加以看待，我也同样在通常是存在的。所以，我就站在我们两者之间的一个更高的立场上，从我的个体性出发，援引对我们两者都有效的规律，把它用于目前的情况。这样，我就把自己设定为法官，即设定为个体C的上级。由此产生了每个人都认为自己拥有的这样一种优越性：每个人都以为自己有权高于他有权对待的人。但是，由于我对C援引了共同的规律，所以我就邀请他与我共同裁决，并且要求他在目前这种情况中必须坚持不渝地想到我那种对待他自己的做法，必须受思维规律的强制而同意我的那种做法。共同的意识

是不朽的。我按照一个概念来裁决C,而他按照我的要求也必定具有这个概念(法权概念中包含的实定成分即来源于此,因而我们相信,可以加给对方一种约束,它并不与我们的处世态度相矛盾,而是很好地表明了我们的处世态度。这种有约束力的东西决不是道德规律,而是思维规律。于是这里就出现了三段论的一种实际效用)。

C.

在我和C之间有效的东西,在我和任何与我发生相互作用的理性个体之间也是有效的。

1. 就像把C给予我一样,只有用相同的方式,在相同的条件下,才能把任何其他的理性存在者给予我;因为只有在相同的条件下,设定一个在我之外的理性存在者才是可能的。

2. 新的个体D不同于个体C,因为按照它的行动的感性属性,它的自由行动不能涉及由我设定的其他个体的行动的感性属性(从必然出现的承认我的结果来看,所有感性存在者的一切行动在相互之间都必定是相同的)。

认识行动者的同一性的条件,曾经是联结他的目前行动与过(I,3,357)去行动的本质特征的可能性。如果不存在这种可能性,我就不可能使行动涉及我所知道的任何一个理性存在者。但是,因为我现在还必须设定一个理性存在者,所以,我就设定一个新的理性存在者。

(或许还有必要把刚才作出的证明里的那些分散在许多部分的论点集中到一个惟一的观点上。——需要加以证明的定理是:就像我必定设定自身为个体一样,我也必定要求我所知道的一切

理性存在者在一切相互采取行动的情况中都承认我自己是一个理性存在者。因此，在设定我自己的某种活动中，应当有一个对其他个体的设准，确切地说，应当有一个延伸到应用它的一切可能情况中的设准，而且这个设准应该让人用单纯的分析方法在这些情况中找到。

我认为我有一个由我把另一特定个体排除在外的自由活动范围，又认为这一特定个体也有一个由我把我排除在外的自由活动范围，这样，我就把自己设定为与这一特定个体相对立的个体。当然，这只有在对一个事实的思考中，并且通过这个事实，才是容易理解的。于是，我就把自己设定成自由的了，而且这是在另一个个体之外，并不伤害他的自由的可能性。通过这样设定我的自由，我规定了自己；自由的存在构成我的本质特征。但是，什么叫自由的存在呢？很明显，这就是能够实现我关于他的行动所把握的概念。然而，实现概念总是在有概念以后的事情，而对于所设计的效用性产物的知觉从设计关于这类产物的概念方面来说，则总是未来的事情。因此，自由总是被设定为属于未来；如果自由应当构成一个存在者的特征，并且永远属于这个个体的未来，那么只要这个个体本身也被设定为属于未来，自由就被设定为属于未来。

但是，现在只有另一个体停留在他的范围之内，我的自由才是可能的；因此，在我要求我的自由永远面向未来时，我也要求另一个体为了永远面向未来而受到限制，而且因为他应当自由地存在，所以我要求他为此而自己限制自己。在我设定自己为个体时，我直接提出了这一切要求。

我对另一个个体的这种要求包含在我设定自己为个体的行动

中。

但另一个个体只有根据那个关于我是自由存在者的概念，才能限制他自己。我毕竟要求这种限制是绝对的，因此，我要求他前后一致，就是说，他的一切未来的概念都应由他过去的一个确定概念——承认我为一个理性存在者——加以规定。)

(I,3,358)

然而，另一存在者只有在我根据关于他的概念，把他本身作为理性存在者加以看待的条件下，才能承认我为一个理性存在者。因此，我也同样要求自己前后一致，而另一存在者的行动是由我的行动制约的。我们处在我们的思维和我们的行动都自相一致与彼此一致的相互作用之中。

III. 结论已经得出来了。我在一切情况下都必须承认在我之外的自由存在者为自由存在者，就是说，我必须用关于他的自由的可能性的概念去限制我的自由。

我们演绎出了理性存在者之间的关系，那就是：每个理性存在者都必须在自己用另一理性存在者的自由限制自己的自由的条件下，用那个关于另一理性存在者的自由的可能性的概念，来限制自己的自由；这种关系叫做法权关系，这里提出的公式是法权定理。

这种关系是从个体概念演绎出来的。因此，我们证明了应当得到证明的这种关系。

除此之外，个体概念在前面业已被证明为自我意识的条件，因此，法权概念本身也是自我意识的条件。所以，这个概念是完全 a priori(先验地)演绎出来的，就是说，是从理性的纯粹形式、从自我中演绎出来的。

本 编 附 论

1. 根据业已作出的演绎，我们可以断言，法权概念存在于理性的本质中，任何没有法权概念的有限理性存在者都是不可能存在的——我们这样断言，决不是依据经验、传授、人们的随意规定等等，而是依据有限理性存在者的理性本性。不言而喻，制约这个概念在现实意识中的表现的，是给定使用这个概念的情况，而这个概念并不像一个空洞的形式那样，原初就存在于心灵中，也不像一些哲学家似乎对 a priori（先验）概念作思考那样，期待着经验给它充实一些东西。但是，使用这个概念的情况必定会出现，因为任何人都不可能是孤立的人，这也同样得到了证明。

我们已经阐明，理性存在者必然会有某个概念，即某个思维变化形态，某个判断事物的方式。我们姑且称这个概念为 X。这个 X 必定会在人们共同生存的地方发挥作用，表现出来，并在人们的语言中有一个名称，而这一切都是 X 自动进行的，并没有依靠那类绞尽脑汁演绎它的哲学家的任何助力。这个 X 是否就是惯用语中所讲的法权，这还是一个有待于普通的人类知性所要判定的问题，但请注意，这只是普通的、自行其是的人类知性，而决不是被哲学家的随意解释和阐述弄得昏迷不醒、稀里糊涂的人类知性。目前，我们完全有自己的权利宣布，这个演绎出来的概念 X——其实在性也通过演绎得到了证明——在我们的研究中应当叫作法权概念，而不可能叫作其他概念。我们是否能够用这个概念回答普通的人类知性对法权提出的一切问题，是我们自己的责任。 (I.3,359)

2. 这个演绎出来的概念与道德规律毫无关系；没有道德规律，它也被演绎出来了。既然法权概念只有一种演绎是可能的，所以在这个概念中已经包含着关于它不可能从道德规律演绎出来的实际证明。同样，所有作这种演绎的尝试都完全失败了。从道德规律产生的职责概念，从绝大部分特征来看，是与法权概念恰恰相反的。道德规律无条件地要求履行职责；法权规律仅仅允许、而从不要求人们实现自己的权利。道德规律确实经常禁止人们去实现权利，但举世公认，它在这种情况下并不会因而不再是一项权利。人们于是作出判断说，他们确有这方面的权利，但他们在这里不应当使用这项权利。那么，道德规律就是一个自相矛盾的原则吗？它是在同一个情况下提供了它又同时取消了的同一项权利吗？我找不出任何用虚假的东西来回答这种指责的借口。

道德规律是否重新认可法权概念，是一个根本不属于自然法权，而属于现实的道德的问题，它将在适当的时候在现实的道德中得到回答。善良意志在自然法权领域中毫无价值。即使任何人都没有善良意志，法律也必须得到强制执行。法权学说的目的恰恰是要就此设计这样一个事物秩序。有形的强制力量，而且只有有形的强制力量，才能使法权概念在这个领域中得到认可。

因此，我们不需要人为地区分自然法权和道德的措施，否则，它们将会完全失去它们自己的目的。因为如果人们只是完成了道德方面——真正说来，这也不是现实的道德，而只是道德中的无形方面——的事情，那么，在作出这种人为的区分之后，人们能找到的也不过是道德而已。——两种学说都是在原初不借助于我们的作用而由理性分开的，并且是完全对立的。(I,3,360)

3. 法权概念是关于理性存在者之间的一种关系的概念。因此，只有在考虑这些存在者的相互关系的前提下，这个概念才会发生。单纯谈论对于自然事物、耕地、牲畜之类的东西本身的权利，单纯谈论对于在这些东西与人之间设想的关系的权利，是毫无意义的。对于这些自然的东西，理性只有支配力量，而决没有一种权利，因为在这种关系中根本不会产生权利问题。如果人们能因享受这个或那个东西而感到亏心，这则是另一回事；但这是一个应该受道德法庭仲裁的问题，不是出于可能因此伤害物的考虑，而是出于可能因此伤害我们自己的心灵状态的考虑；我们斟酌和责罚的不是物，而是我们自身。只有另一个人与我同时都涉及同一个东西，才会产生对这个东西的权利问题，或者，不用这个问题的真正说法，而用一个简明扼要的说法，才会产生排除另一个人使用这个东西的权利问题。

4. 只有在感性世界中通过行动，通过自由行动的表现，各个理性存在者才会产生相互作用。因此，法权概念只涉及在感性世界中表现出来的东西。凡在感性世界中没有因果性，而停留在内心的东西，都应放在另一个法庭，即道德法庭的面前。所以，在这里谈论对于思想自由、良心自由之类的东西的权利，是毫无意义的；对于这些内在行动，虽然有能力和义务可言，但决没有权利可言。

5. 只有各个理性存在者在现实中相互有关，而且它们所能采取的行动方式是一个理性存在者的行动构成另一个理性存在者的结果，才像从那个已经作出的、总是以现实的相互作用为前提的演绎中得知的一样，在各个理性存在者之间可能有权利问题。在那

些彼此并不认识或在作用范围方面完全分离的理性存在者之间，决不存在任何法权关系。比如，如果有人谈论早已死亡的人对活人的权利，他对法权概念的认识就完全错了。人们确实可以抱着怀念这些死者的态度，在道义上对他们负有职责，但在法律上决不可能对他们承担永远不得解除的义务。

第二编　法权概念适用性的演绎　(I,3,361)

§5. 第四定理

理性存在者不认为自己有一个物质躯
体,并由此规定这一躯体,就不能设定
自己为有效用的个体

证　　明

依据上述证明,理性存在者把它自己设定为理性个体,因为它惟独认为自己有一个自由活动范围。从现在起,我们将不再使用原先的表达方式,而代之以人的表达方式。他是那个只在这一范围进行选择的人,决不是在另一范围进行选择的另一可能的人。所以,任何其他的人都不是他本人,就是说,任何其他的人都不可能在这个只属于他的范围进行选择。这就是他的个性的特征;通过这样的规定,他就是他所是的人,是这个或那个都有各自的名字的人。

我们所能做的,不过是分析已经指出的行动,观察究竟发生了什么事,如果已经发生的话。

I. 主体认为自己有这个范围,并且通过这个范围来规定自己。因此,主体设定这个范围与它自身相对立(它在人们能想到的

可能的命题中是逻辑主词，而所谓的范围不过是谓词；但是，主词和谓词总是对立的）。那么，在这里主体首先是什么呢？显然，那就是只在自身之内并返回自身的能动的东西，是自己规定自己去思维一个客体或追求一个目的的东西，是精神的东西，是单纯的自我。现在，与主体相对立，设定一个受限定的、但只属于主体的可能自由行动的范围（主体认为自己有这个范围，从而限定了自身，并且从一个绝对形式的自我成为一个确定的、有内容的自我，或一个人。请大家不要再混淆这两个有很大区别的概念，它们在这里是被很突出地并列提出的）。

(I,3,362) 行动范围被设定为与主体相对立，这就是说，它被排除在主体之外，设定在主体之外，完全与主体相分离。如果对此作更确切的思考，那么，这首先意味着：通过回归到自身的能动性，这个范围被设定为非现存的，而这种能动性也通过这个范围，被设定为非现存的；两者互不依赖，彼此是偶然的。但是，按照上面所说的，与自我发生这种关系的事物，就属于世界。因此，所谓的范围首先被设定为世界的一个部分。

II. 这个范围是通过自我的一种原初的、必然的能动性设定的，这就是说，它是被直观的，因而成为一个现实的东西。——因为知识学的一些确定的结论不能完全预先加以假定，所以，我在这里要简短地叙述一些必要的结论。——就像普通的人类知性经常想到用肉眼去观察那样，如果有人相信，在他们进行直观时，在直观者和直观以外，还存在一个物，例如，存在一种直观所涉及的质料，那么，他们就不会有先验哲学，尤其是康德哲学所说的那一点点预感。[23]通过直观行动本身，而且也只有通过直观行动，才会产

生被直观者。自我回归到自身；这个行动同时给出直观和被直观者。理性（自我）在直观中决不是受动的，而是绝对能动的；理性存在于它自己的创造性想像力之中。通过这种直观活动，勾画出某种东西，打个比喻说，这就像画家首先通过自己的眼睛把完整的形象勾画在平面上，仿佛看到了形象，然后才能用手去慢慢复制那个轮廓。这里所说的范围就是以这种方式设定的。

此外，将自身直观为能动者的自我把自己的能动性直观为画直线。这是一般能动性原初的图式，就像每个希望在自身激起那种最高直观的人都会察觉的一样。这条原初的直线是纯粹的扩展，是时间和空间的共同特点；时间和空间就是通过区分和进一步的规定才从这种扩展中产生出来的。这种直线不以空间为先决条件，而是空间以这种直线为先决条件；在空间中的各条直线，就是说，在空间中得到扩展的东西的各个界限，完全是另外一回事。这里说的范围的创造正是按这种方式，以直线的形式发生的，因而成为得到扩展的东西。

III. 这个范围是一个被规定的东西；由此可见，这种创造活动在任何一个地方都有其界限，而产物则被理解为一个在知性中，即在坚持能力中臻于完善的整体，因而才真正被设定起来（得到固定 (I,3,363) 和保持）。

人是由这个产物规定的；只有这个产物依然是同一个产物，而在不复存在时就不再成其为产物，这个人才是同一个人。但是，根据我们前面的论述，就像这个人必定设定自身为自由的一样，他也必定会设定自身为持续存在的。因此，他也就把那个产物设定为永远相同的产物，设定为静止的、固定的、不可改变的产物，设定为

一个一蹴而就的完善整体。但是，静止的、一劳永逸地得到规定的扩展是在空间中的扩展；这样，那个范围就必然被设定为一个在空间中扩展的、充实其空间的和被限制的物体；在惟独我们可能意识到的分析（因为现在描述的综合或创造仅仅是为了分析的可能性，通过意识的可能性，才预先假定的）中，那个范围必然被发现是这样一个物体。

IV. 这里推导出来的物质的形体，被设定为人的所有可能的自由行动的范围，而且仅仅被设定为这样的范围。惟独在这个范围中才有人的本质。

人是自由的，根据前面的论述，这意味着：人仅仅制定出一个目的概念，就立即成为一个完全与这个概念相对应的客体的原因；人是仅仅通过自己的意志本身成为原因的，因为制定出一个目的概念，就意味着意志活动。但是，我们所描述的这个物体应当包含人的自由行动；在这个物体中，人必定以业已描述的方式成为原因。人必定会直接通过自己的意志，而不借助于任何其他中介，在这个物体中创造出所希求的东西。人希求的东西，必定会在这个物体中发生。

除此以外，由于所描述的物体仅仅是自由行动的范围，所以，自由行动范围的概念是由这个物体概念穷尽的，反之，这个物体概念是由自由行动范围的概念所穷尽的。除了在这个物体中，人不可能是绝对自由的原因，即不可能是直接通过意志发生作用的原因。如果给出了一个特定的意志活动，那么，就一定可以推导出这个物体中的一个与之相对应的特定变化。反过来说，在这个物体中，除了借助于人的效用性以外，不会出现任何规定，而且从所给

出的这个物体的变化中，也一定能推导出关于人的确定的、与这个变化相对应的概念。后一个命题在未来才会获得其恰当的确定性和充分的意义。

V. 现在，概念在一个物质的形体中应当以什么方式用物体的变化加以表达呢？物质按照其本质说是永恒的：它既不能被消灭，也不能重新被创造。因此，关于所设定的物体变化的概念按照这种看法是不能成立的。此外，所设定的物体应当是持续存在的，所以，物质的各个部分应当并列存在，并且继续构成物体。尽管这样，这个物体还应当由人所确立的每个意志加以改变。那么，这个物体怎样才能持续存在，却又像所期待的那样，不断加以改变呢？ (I,3,364)

这个物体是物质。物质是无限可分的。物体或其中的各个物质部分将会存在下去；如果这些部分改变了它们之间的关系和它们的位置，这个物体将会得到改变。多样性事物之间的关系被人们称为形式。只要各个物质部分构成形式，它们就仍然会存在下去，但形式本身却会得到改变。（关于"只要各个物质部分构成形式"，我说的是：如果这些物质部分在同一个未分割的阶段中被其他物质部分所代替，而我们所要求的这个物体的持续性并不会因此受到损害，那么，它们可以不断地从物体中分离出去。）因此，直接通过概念产生了各个物质部分的运动，并且由此产生了形式的变化。

VI. 在我们描述的物体中，人的因果性概念是用各个物质部分相互之间的位置的变化加以表达的。这些概念，即人的意志活动，可以有无限的差别，而包含人的自由范围的物体不应阻碍这些概念。因此，每个部分都必定能够改变它相对于其他部分的位置，

这就是说，在其他部分静止的时候，它必定能运动；一切无限的东西必定都具有自身的运动。——物体必定是以这样的方式建立起来的：无论把物体包含的物质部分设想为大的还是小的，复合的还是简单的，都以自由为转移；反过来说，把各个部分组成的每个集合都设想为一个整体，甚至把这个整体设想为一个相对于更大的整体的组成部分，并把每一个从这方面被设想为单元的整体都再加以分割，都是以自由为转移的。在任何时候都应当成为一个组成部分的规定，必须完全取决于概念。此外，如果把某物设想为一个组成部分，那么，必定会从中产生这个部分特有的一种运动；但这种运动也取决于概念。某物在这种关系中被设想为一个个别的部分，就叫作一个环节；在每一个环节中，必定还有一些更小的环节，如此类推，以至无限。凡是被看作环节的东西，都必定取决于因果性概念。凡是被看成这样的东西的环节，都是运动的；凡在这种情况下是整体的东西，都是静止的；凡在这方面是部分的东西，也同样是静止的。这就是说，这些东西没有自己的运动，但具有一种与它们现在的整体共同具有的运动。一个物体的这种性状，就叫作环节的接合。我们推演的物体必然是由环节接合而成的，而且必须被设定为这样一种物体。(I,3,365)

我们把上面描述的物体的持续性和同一性与我们的品格的持续性和同一性结合起来。我们把这样的物体设定为一个封闭的、由环节接合而成的整体，在这个整体中，我们直接通过自己的意志把我们设定为原因。我们把这样的物体称作我们的躯体。这样，应当得到证明的东西就得到了证明。

§6. 第五定理

一个人不设定自己的躯体受自身之外的
另一个人的影响，不由此继续规定自己
的躯体，就不能认为自己有一个躯体

证　明

I. 根据第二定理，人决不能有意识地设定自己，除非他设定一种对自己已经发生的影响。设定这种影响是一切意识的惟一条件，是维系全部意识的第一个点。这种影响被设定为是对确定的人、对个体本身发生的；因为像业已指出的那样，理性存在者不能设定自身为一般理性存在者，只能设定自身为个体。因此，由这个理性存在者设定的一种对自己的影响，必然是对个体的一种影响，因为理性存在者就其自身而言，只是一个个体，也只能是一个个体。

同样根据上面作出的证明，对一个理性存在者发生作用，就意味着这个理性存在者的部分自由能动性在某个方面被扬弃了。对理智力量来说，只有通过这种扬弃，才能形成一个客体。理智力量推断出某种不借助于自己而存在的东西。

因此，对一个作为个体的理性存在者发生作用，就意味着这个理性存在者作为个体具有的能动性被扬弃了。现在，这个理性存在者作为个体拥有的广阔范围就是他的身体。因此，在这个身体中的效用性，即在身体中通过单纯的意志而成为原因的能力，必定 (I,3,366)

受到阻碍;或简单地说,这个人的身体必定受到影响。

有人可能会据此假定,如果包含在人的一切可能的行动范围中的一种行动被扬弃了,暂时被变成不可能的行动,那么,所要求的作用就会得到解释。

但是,人应当使已经发生的影响涉及自身;人应当把目前被扬弃的能动性设定为自己的各种可能的一般能动性之一,并且把它设定为包含在自己的自由表现的范围中。因此,为了把这种能动性仅仅设定为被扬弃的,这个人就必须设定这种能动性;而这种能动性必定现实地存在着,决不可能被扬弃。(人们或许不是说,人在以前能把这种能动性设定为是他自己的能动性,而现在,他在穿过自己的现存自由范围时回想到,假如这种能动性是完善的,则某个特定的能力虽然不是现存的,但必定会存在;因为不允许有这个前提的其他根据是回想不起来的,所以,我们说的是维系所有意识的阶段,是不可假定以前有任何意识的阶段。)

因此,如果一个意识是可能的,那么,人的这同一个确定的能动性必定在同一个未分割的阶段既是被扬弃的,同时又没有被扬弃。我们想去考查,这种情况怎样才能发生。

II. 人的所有能动性都是由环节或肢体接合而成的躯体的某种规定;因此,人的一种能动性受到阻碍,这就意味着,这个躯体的某种规定是不可能的。

现在,如果人不同时设定某种规定是可能的,他就根本不可能设定他的能动性是受到阻碍的,不可能设定这种规定在他的由环节接合而成的躯体中是不可能的。因为只有在一种规定通过他的单纯意志在躯体中成为可能的条件下,他才设定某物是他的身体。

因此，人恰恰应该把那种据说不可能的规定在其不可能时设定为可能的；因为除非他确实会创造，否则，他不能设定任何东西。这种能动性尽管实际上是被创造的，但始终受到阻碍和扬弃，因为正是为了能够设定这种能动性是被扬弃的，人才把它创造出来。就我们目前能够观察到的而言，接合作用的这一规定实际上既是用 (I,3,367) 某种方式，通过意志的效用性被创造出来的，同时也是用另一种方式，通过外部的影响被扬弃的。

除此之外，人在目前需要加以描述的阶段应当发现，他在自己的范围中是自由的，应当完全认为自己有自己的躯体。如果他不至少把下列情况设定为可能的，即他可以通过单纯的意志把给出的接合作用的规定也按照其被扬弃和被保留的意义又确立起来、那么，他就根本不能认为自己有躯体，也不能把对于自己的影响设定为已经发生的，而这是与前提相矛盾的。他没有扬弃阻碍，按照他的假定，这是以自己的自由意志为转移的；他必须把扬弃阻碍设定为可能的。

那么，他究竟如何设定这个可能性呢？决不可能根据以前的经验，因为这里是一切经验的开端。因此，只有他以那种规定被真正创造出来的方式，根据那种规定的创造活动进行设定，对接合作用的约束性——就其发生而言——的扬弃才会在他不保留他那产生这个结果的意志的条件下发生。

在所描述的东西被设定起来的时候，究竟是什么东西被设定起来呢？很显然，规定这种接合作用的双重方式可以被人们称为双重接合或双重**器官**，它们相互间的关系是：第一种器官，即人创造被扬弃的运动的器官，我们称为**高级器官**，它能由意志改变其形

态，但并不因而成为另外一种被我们称为低级器官的器官。高级器官和低级器官在这个方面是有差异的。但除此之外，如果高级器官的形态变化并没有使低级器官的形态同时发生变化，那么，人就必定保留着使低级器官因此发生形态变化的意志。由此可见，高级器官和低级器官是通过意志结合起来的，它们是同一个器官。

因此，下述内容属于对这里所要求的影响的知觉。人必须静候影响，屈服于影响，不应扬弃在自己器官中产生的变化形态。人单纯依靠自己的意志就能做到这一点，如果这没有发生，他则必须限制自己意志的自由。此外，人还必须在内心自由地模仿在自己身上产生的器官的变化形态。我们说过，人的自由的一种可能的(I,3,368) 表现已被扬弃。这决不是说，已经按照某个方向，为了某种目的，使人的能动性变成不可能的，而仅仅是说，人自身能够创造的东西已经在他身上创造出来；但是，他不应当将这归于他自己的效用性，而应归于在他之外的一个存在者的效用性。实际上，在一个理性存在者的知觉中决没有出现这样一种东西，这种东西是它认为自己不能够创造出来的，或这种东西的创造是它不能归于它自己的；对所有其他理性存在者来说，这样的东西没有意义，而完全在他们的范围之外。人用高级器官自由地模仿这种在自己的器官中产生的东西，但是，由环节接合而成的躯体的这种规定虽说通常是会存在的，不过不是作为一个被知觉到的规定，而是作为一个被创造的规定，不是通过外来的效用性，而是通过主体特有的效用性产生的，这样他就对低级器官没有发生影响。对于这种情况，除非首先静候影响，然后在内心里模仿客体的形式，将其轮廓能动地勾画出来，是无法看到的；对于这种情况，除非在内心里用同一个器官

去模仿说话时这个器官所发出的声音，是无法听到的。但是，这种内在因果性若发至外部器官，则只可言说而不可耳闻。

在所描述的这种关系存在的范围内，由肢体接合而成的人体是官能。但是，就像每个人都洞察到的那样，它仅仅在它身上存在的一种效用性的产物方面是官能，这种效用性当然可能是主体的效用性，但在现在的情况下不是主体的效用性，而是一个在主体之外的原因的效用性。

人在这种方式的影响下依然完全是自由的。他能够立即扬弃一个在他之外的原因在他身上产生的东西，他明确地设定，他能立刻扬弃这种东西，因此，这种影响的存在完全取决于他自己。此外，如果他受到影响，他也必定会自由地模仿已经发生的影响。因此，他是明确地实现自己的自由的，即使仅仅是为了能够知觉（这里，顺便描述了反思的绝对自由，并且对它作了详尽的规定）。

现在，像所要求的那样，由肢体接合而成的人体就由此得到了进一步的规定。人体也被设定为官能；为了能对它进行这样的设定，才赋予它高级器官和低级器官。通过低级器官，人体才与自身之外的客体和理性存在者发生关系，并且能够受到外来的影响，而这是通过高级器官决不能做到的。

III. 只有一个在主体之外的理性存在者应当被设定为对主体发生上述影响的原因。这个存在者的目的本来就在于对主体发生影响。但是，正如已经证明的，如果主体不通过自己的自由去静候并且在内心模仿已经产生的印象，这个存在者就根本没有对主体发生影响。主体自身必须合乎目的地行动，这就是说，它必须把它那能够扬弃已经产生的印象的全部自由限制在达到预定的认识目 (I,3,369)

的上，而这种自我限制恰恰是理性拥有的独一无二的标准。这样，主体必须靠自身的力量达到在自身之外的存在者的目的，而这个存在者如果到处都已经有一个目的，就必须期待主体实现其目的。因此，这个存在者只要通过预先假定主体的自由，用已经给出的影响的方式限制自己的自由，就可以被看作一个理性存在者。

但是，这个存在者只是偶然地发生这样的影响，或者说，它不能发生其他的影响，这总是可能的。因此，如果不能解释这个存在者也会采取其他的行动，它会用完全不同的行动方式发挥出自己的全部能力，而且它在一种像我们描述的行动产生时，必然会用主体合理的概念限制其行动方式，那么，要假定它的自我限制就总是没有什么根据。

因此，如果所要求的推论是可能成立的，我就必定会设定，对我的影响也可能是以相反的方式发生的；需要加以假定的那个在我之外的存在者能以相反的方式对我产生影响。

这种相反的方式是什么呢？上述影响的特征在于，由于我必定会首先静候影响，然后把它设定为已经发生的，这样，它是否对我发生影响，就完全以我的意志自由为转移；否则，它就根本不会产生对我的影响。由此说来，相反的影响的特征应该在于，我是否注意到已经发生的影响，不以我的自由为转移，而是我必定会注意到这种影响，就像我必定注意到某种东西那样。这种相反的影响怎样才是可能的呢？

上述影响是以我的自由为转移，这种情况的起因在于，我能够通过单纯的意志自由毁灭我的由肢体接合而成的躯体的那种被创造出来的形式；在相反的影响中，这却不是只以意志自由为转移，

被创造的形式必定是坚固的、不可毁灭的，至少不能直接借助高级 (I,3,370) 器官加以毁灭，我的躯体在运动时必定受这种形式的约束，并彻底受其阻碍。从这样一种彻底的阻碍中，必然也会产生对这种情况的反思；但是，这不是按照形式，说我一般会成为一个仅仅基于理性本质的、能够反思的存在者，而是按照内容，说我只要一般作过反思，就必然是对已经发生的影响作过反思。因为自由的存在者只想察觉自己是自由的。因此，这个存在者就像它确实对自己反思那样，也在内心模仿着一种在它身上产生的规定，其前提为：保留这种规定是以它的自由意志为转移。这样，反思就限制了自己的自由。但是，按照这个前提，如果那种规定不能被单纯的意志因果性所毁灭，那么，这个存在者就不需要这样的自我限制。这里缺少某种属于这样一个自由存在者的反思的东西，由此就感到一种强制。就像确实对某种东西反思那样，这种强制也被感觉到了；因为在由肢体接合而成的身体中，一切东西必然是相互关联的，任何一个部分都会根据接合概念影响其他一切部分。

为了假设起来的方向相反的设定活动，我必然会把对于我的躯体的自由运动的这种阻碍设定为可能的；这样，我的躯体就再次得到了进一步的规定。我必须在我之外设定一种能够阻挡我的躯体自由运动的坚固持久的物质，作为这种阻碍的条件；这样，通过对我的躯体进一步的规定，感性世界也得到了进一步的规定。

但是，那种坚固持久的物质只能阻碍我的自由运动的一部分，而不能阻碍所有这样的运动；因为如果这样，人的自由就会被全部毁灭，而我作为这样一个人，对感性世界来说，也会是僵死的。因此，我必定能够通过我的躯体的其余部分的自由运动，去解脱受到

强制束缚的那个部分，因而对那种坚固的物质也具有因果性。躯体必须具有有形的、阻挡坚固物质的影响的力量，尽管不是直接地通过意志活动，而是间接地通过技巧，即通过意志在那部分依然自由的肢体上的应用。但在这种情况下，因果性本身的器官就必定是由那种坚固持久的物质组成的；自由存在者凌驾于在自身之外的那种物质之上的优势仅仅是从符合于概念的自由产生的，反之，那种物质则只是按照机械规律活动的，因此，它只有一种活动方式，而自由存在者却有多种活动方式。

(I,3,371) 如果我的躯体由坚固持久的物质所组成，具有在形态上改变感性世界中的一切物质、按照自己的概念去塑造它们的力量，那么，在我之外的人体也是由同样的物质组成的，而且这样的物质也具有同样的力量。现在，我的身体本身就是物质，因而是另一个人通过单纯的、有形的力量所能影响的一个对象；这个对象的自由运动恰恰是这个人能够阻碍的。如果这个人把我看成单纯的物质，想对我发生影响，那么，他就会用我对一切被我看成单纯物质的东西发生影响的那种方式，对我发生影响。他并没有以这种方式进行活动，因此，他就不具有关于我的单纯物质的概念，而是具有关于一个理性存在者的概念，并且用这个概念限制了自己的能力。直到现在，我们的推论才完全得到证明，并且必然是这样的：对我发生上述影响的原因不是别的东西，只是一个理性存在者。

这样一来，就确立了理性存在者本身相互作用的标准。理性存在者必然是在受影响的对象具有官能的前提下相互发生影响的；这不同于对单纯的事物的影响，而是为了各自的目的，通过有形的力量相互改变对方的形态。

IV. 在所描述的影响中，主体的器官确实通过一个在他之外的人而在形态上得到了改变。这种形态变化的发生，既不是通过这个人直接的肉体的触动，也不是借助于持久的物质；因为如果这样，就不会推知这个人的影响，而这个主体也不能察觉自己是自由的。器官在任何情况下都是物质的东西，因为整个躯体都是物质。因此，器官必然是通过一个在它之外的物质而在形态上得到改变，被带入某种形式，并且在这个形式中被保存下来。主体的单纯意志会扬弃这个形式，为了使这个形式不受干扰，主体就必须抑制自己的这个意志。因此，产生这个形式的物质不是坚固持久的，而是比较精巧和细致的，它的各个部分不可能由单纯的意志分离开。这样一种精致的物质必然被设定为是感性世界中所要求的影响的条件。

接受自由产生的影响的器官的形态变化对于接受强制产生的影响的器官根本不应产生影响，而应当让它完全自由。因此，这种比较精巧的物质想必只影响前一种器官，而不影响后一种器官，不能阻碍和束缚后一种器官。因此，想必存在这样一种物质，它的组成部分决没有低级的即受强制的官能可以察觉的关联。

在所描述的情况中，我通过单纯的意志，借助于低级器官对高级器官的作用，掌握了反作用于这种细致的物质的能力；因为已经明确说过，为了使高级器官中所创造的规定不受干扰，我必须抑制低级器官的这种运动，从而给直接与此相联系的细致物质提供另一个规定。所以对我来说，细致的物质是可以通过单纯的意志改变形态的。 (1,3,372)

为了避免可能出现的混淆，我还要说几句话。我们设定的是

一个双重的器官，一个高级而又低级的器官。高级器官是由细致的物质改变其形态的器官；低级器官是能受到坚固的、只有经过努力才可以分开的那种物质的阻碍的器官。

或者，从所描述的情况来看，受到影响的是作为一个自由存在者的人。在这种情况下，高级器官是由细致物质的一个特定形式改变形态和保持下来的；如果人应当具有知觉作用，那么，就低级器官涉及一部分高级器官而言，他就必须抑制低级器官的运动，[24] 但是，他也只是在内心、在同一个部分模仿他必须进行的那种特定运动，以便产生高级器官的特定的、已经给出的形态变化。如果空间中的一个形态被视觉所知觉，那么，对普通的观察者来说，对对象的感觉就成为内心的，但又是稍纵即逝、不易察觉的，这就是说，为了通过造型艺术创造这个形态，必定发生的压力会得到模仿，而眼睛中的影像则作为这种模仿的图式被固定下来。因此，没有教养的人，即没有受到足够教育、尚未熟悉人类创作知识和技能的人，在看到他们喜欢的雕刻人体，或者在他们看绘画、铜板画和书籍的时候，他们同时也用手触摸这些东西。一个人在听别人讲话的时候，就不能同时说话，因为他必须在听的时候用说话器官模仿(I,3,373)外面的声音及其结构。这就是为什么有些人经常让别人重复已经说过的东西的原因，因为他们或许已经听到别人的讲话，但没有听清；当然，别人不向他们重复已经说过的话，他们有时也确实知道别人讲的东西，因为他们在此之后不得不模仿在此之前从来没有模仿过的声音。另外一些人习惯于大声重复别人对他们说的话，而且自言自语。在这种情况下，躯体是作为官能，而且是作为高级官能使用的。

或者，在高级器官[25]中，通过人的单纯意志会产生一个变化形态，而且伴随着一个要把低级器官从而合乎目的地发动起来的意志；如果低级器官不受阻碍，那就会产生它的预期的运动，并且根据人预先设定的目的，由此产生细致的或者粗糙的物质预期的变化形态。比如，在作为能动的器官的眼睛中，形成了形态或字母，它们在画家或作家用缓慢的、由眼睛操纵并遵守眼睛的命令的手把它们固定在平面上以前，已经落到了平面上。在这种情况下，躯体是作为工具使用的。

只要人还活着，就不会产生低级器官的预期的运动，而总是产生高级器官的预期的运动。这样，低级器官就受到阻碍，会感觉到一种抵抗，在这种情况下，躯体是作为官能使用的，不过是作为低级官能使用的。

如果一个理性存在者对另一个作为纯粹物质的理性存在者发生影响，那么，后者的低级官能无论如何也会受到刺激，这种刺激虽然是必然的、完全独立于后者的自由的，就像始终和这个官能有亲缘关系一样，但是不能假定，这种刺激就是影响者的目的。影响者只是想在物质中实现自己的目的，表达自己的概念；在他的目的概念中，这个物质是否对此有感觉，是根本没有考虑的。因此，这样的理性存在者的相互作用始终是借助于高级官能发生的，因为只有高级感官才是人们不预先设定，就不能影响的官能。这样，这种相互作用的上述标准就是正确的：正是在这种相互作用中，接受影响的客体的官能是预先设定的。

V. 一种外来的作用被设定成了自我意识的条件；根据这个 (I,3,374) 作用，身体的某种性状得到了设定；根据这种性状，感性世界的某

种安排得到了设定。因此，如果意识首先是可能的，感性世界就必定有这样的性状，必定与我们的躯体有这种关系；除了与我们的躯体有这种关系的东西，在感性世界中当然别无他物；这个事实对我们来说，不过是这种关系的结果。人们不应忘记，只能先验地理解这个结论。事实是如此，这就是说，我们必须如此设定事实；因为我们必须如此设定事实，所以，事实是如此。一个身体的现成存在是会从独立和自由中推导出来的。但是，这种独立和自由只有被设定起来，才真正存在。因此，既然被论证的东西不能超过根据，所以躯体也只是为那个设定起躯体的根据而存在的。

躯体的进一步的规定和感性世界借助于躯体的进一步的规定，都是从自由存在者必然组成的共同体中推导出来的，这个共同体又成为自我意识的可能性的条件，从而与我们最初的点相联系。由于在世界中这样的自由存在者应当存在于共同体里，所以，世界就必须是这样安排的。但现在，自由存在者的共同体只有被这些存在者设定起来，才真正存在；所以，世界也只有被这些存在者这样设定起来，才真正这样存在，而这样的设定决不是用自由，而是用绝对的必然性进行的。对我们来说，一个以这种方式设定起来的东西是有实在性的。

VI. 我认为自己具有处在上述关系中的低级器官和高级器官；我据此假定，在我之外的感性世界有粗糙的物质和细致的物质，它们与我的器官也处在上述的关系之中。这样一个设定是自我意识的必要条件，因此，也包含在人的概念中。如果我把在我之外的一个存在者设定为人，我就必定会假定他也设定了相同的东西，或者换个意思相同的说法，我必定会认为他实际上具有和使用

了这两种不同的器官，我必定会假定一个如此得到规定的感性世界实际上是为他存在的。

甚至把我的必然性思维向一个在我之外的人作这种推广，也包含在人的概念中。因此，我必须向这个在我之外的人承认，假如他设定我为人，他就假定了我具有的情况与我自己假定我和他具有的情况是相同的；同时他也假定了我具有的情况与我假定他具有的情况是相同的。关于理性存在者的特定接合作用的概念和关于在理性存在者之外的感性世界的概念，必然是共同的概念；关于这些概念，各个理性存在者事先无需任何约定，都必然意见一致，因为在任何一个存在者里，在他的特有的人格中，都建立了同样的直观，他们都必定会被设想成这样的存在者。每个人关于别人都会有理由作出假定，向他提出要求，并以下列事实为证：他既然确实是一个理性存在者，所以对这些对象也有同样的概念。(I,3,375)

VII. 这里出现了一种新的异议，只有在对它作出回答以后，理性存在者的躯体才能得到完全的规定。有人断言，我根本未曾达到自我意识的境界，而且除了借助于一个在我之外的理性存在者对我发生的影响，我也不可能达到这一境界。尽管我是否愿意完全屈服于这种影响，完全取决于我，尽管我是否愿意和如何进行反作用，也取决于我，但是，这样表现我的自由的可能性却取决于别人已经发生的影响。

我是在现实中，而不是按照能力，才被造就为一个理性存在者；假如这种行动不发生，那么，我决不会真正成为有理性的。因此，我的理性取决于随意性，取决于另一个人的善良意志，取决于偶然情况；而且所有的理性都取决于偶然情况。

但是，情况不可能是这样，因为在这样的情况下，我这个人首先不是独立的，而仅仅是另一个人的偶性，而这另一个人又是第三个人的偶性，如此类推，以至无限。

要消除这个矛盾，就只有假定：另一个人已经在那种原初的影响中，不得不作为一个理性存在者，把我也当作一个理性存在者加以看待，就是说，他受前后一致性的约束，把我也当作一个理性存在者加以看待；而且他由于我，也只能这样去做，就是说，他已经在我依赖于他的那种最初的、原始的影响中，同时也依赖于我。因此，那种原初的关系已经是一种相互作用。但是，在有那种影响以前，我根本不是自我；那时，我没有把我设定起来，因为这种设定我自己的活动恰恰受那种影响的制约，而且只有通过那种影响才是可能的。然而，我应当发生作用。因此，我应当没有发生作用而发生作用，没有发挥能动性而发生作用。我们将会看到，这应怎样加以设想。

α）没有发生作用而发生作用，意味着一个单纯的能力 这个单纯的能力应当发生作用。但是，一个能力无非是一个理想的概念；如果不假定这个能力业已实现，而认为这个概念具有实在性的独一无二的属性，具有效用性，这会是一种空洞的思想。现在，人(I,3,376)的全部能力在感性世界中当然都得到了实现；在人的躯体的概念中，就像人必定存在那样，躯体也一定存在；就像人必定延续下去那样，躯体也一定延续下去。躯体是各个物质部分组成的一个完善整体，因此，按照上文所说的，具有一种特定的原初的形态。由此可见，我的躯体必定会发生作用，必定会是能动的，而不是我通过它发生作用。

β) 但是，仅仅就我的意志使我的躯体运动起来而言，我的躯体才是我的躯体，除此之外，它只是质料；仅仅就我通过我的躯体是能动的而言，它作为我的躯体才是能动的。那么，在目前的情况下我还根本不应当是自我，因而我也不应当是能动的，而我的躯体因此也不是能动的。所以，它必定会通过它在空间中的单纯存在，通过它的形态发生作用，而且只有这样发生作用，每个理性存在者才会受到约束，承认我是有理性禀赋的存在者，并且按照这个假定去看待我。

γ) 我们首先遇到的最大难题是：某物究竟怎样才能通过它在空间中的单纯存在，而没有任何运动就发生作用？

这种作用是应当对理性存在者本身发生的；因此，这种作用必定不是通过直接触动和阻碍这个存在者的低级器官发生的，而是对它的高级器官发生的，因而是借助于细致的物质发生的。我们在上面虽然曾经就这种物质假定，它会通过高级器官自身的运动而发生形态变化，所以，它是理性存在者相互作用的中介；但是，这里的情况却不应是这样。人体应当在其静止时不发挥任何能动性而产生一种作用；因此，在现在这种情况下我们必须这样来设定这种细致的物质：它通过单纯的静止形态而发生形态变化，而且由于有了这样的形态变化，它还使另一可能的理性存在者的高级感官也发生形态变化。到现在为止，人体只是被看作空间中的形态，因此，关于人体证明的东西必定适用于所有形态，而且必定是这样被设定的。

在这里没有证明，刚才指明的单纯的形态应当借以在空间中发生作用的细致物质与前面推导出来的物质有特殊的区别，而只

是证明，这种细致的物质必定具有这两种属性。如果可以证明，这种需要通过单纯的形态加以改变形态的物质决不可能直接通过器官的运动受到震动，反而对器官来说是坚固的、不可抗拒的，那么，上述没有证明的情况就会得到证明。这个证明本来不属于我们的论述范围，但是我打算马上提到这个证明，以便不过分分散我们论述的内容。如果在我之外的人本身是作为相同的形态出现的，那么，他的形态对他来说就必定会持续存在下去，并且根据同一个理(I,3,377)由，对我来说也必定是这样。现在如果假定，我们会通过需要加以震动的细致物质而相互作用（相互交谈），那么，物质A就会不断地发生变化，如果它是印制我们的形态的东西，那么，对我们双方来说，我们的形态也会不断地发生变化，而这是与这些人按照我们双方的表象必定发生相互作用的前提相抵牾的。因此，印制了我们的形态的物质在物质A不断运动的时候，必定是不运动、不震动的，因而对于我们的器官不能发生形态变化，所以，这里就存在着一种与物质A不同的物质B，即空气、阳光等等。（在形态自身能够加以改变的时候，阳光现象只有间接地通过我们才能发生形态变化。）

δ）我的躯体对于在我之外的人来说，必定是可见的，必定会通过阳光的媒介出现在他面前，并且已经出现在他面前，就像他一定对我发生作用那样；这样，我们最初的一小部分问题可能就得到了回答。现在，按照必然的前提，这个现象应当是根本不能被理解的，除非预先假定我是一个理性存在者；这样，就可能对其他人提出一个要求：如果你本人是一个理性存在者，那么，你一旦看见这个形态，就必须把它看作一个理性存在者在感性世界中的代表。

这是怎样可能的呢?

首先,究竟什么叫作理解呢? 理解就是确定、规定、界定。如果我由此获得一个完备的认识整体,其各个部分都以自身为根据,如果每个东西和全体可相互论证或解释,那么,我就理解了一个现象。如果我还在作解释,如果我的态度还在摇摆,还没有确定,如果我还在从一部分认识被推向另一部分认识,那么,我就没有理解这个现象。(如果在A是偶然事物时,我想不到它的原因,如果在A必定有确定的偶然性时,我想不到它的确定的原因,我就还没有理解A。)除非我用某种特定的方式,也就是说,除非我不断地从现象的各个部分被推向某一个点,我能在这个点上整理我积累的认识,将它们归纳为一个认识整体,我便不能理解一个现象。除非我假定人体是一个理性存在者的躯体,也就是说,除非我积累对人体现象的各个部分的认识,在达到一个点,把人体必须设想为一个理性存在者的躯体以前,始终不能停顿,我便不能理解人体现象。我想严格地引用生物起源学的证明,就是说,我想说明这个证明的主要观点。但这个证明在这里不可能被详尽解释,因为它单独构成了一门独特的科学——人类学。 (I,3,378)

ε) 把人体设想为一个整体,首先是必然的;而要像区分作为瓦砾、沙堆之类的单纯粗劣物质的客体那样,用概念区分人体的各个部分,则是不可能的。凡在性状方面必定被设想为一个整体的东西,就是有机自然产物。人体首先必定是一个有机自然产物。什么是有机自然产物,它为什么和在何种程度内只能被设想为一个整体,能让人认识这个问题的最佳方法是把它与人工产物进行比较。人工产物与自然产物的一致之处在于,它也只能被设想为

一个整体。在这两种产物中，每个部分都是为了每个其他部分，因而也是为了整体而存在的；因此，判断力在观察任何一个部分时，都从一个部分的设定被推向所有部分的设定，直到完成这个认识。但在自然产物中，整体也是为了部分而存在的，它除了确定地创造这些部分，就没有任何其他目的；反之，在人工产物中，整体则不知道返回到部分，而返回到一个在它之外的目的，整体只是服务于某物的工具。除此之外，在自然产物中，每个个别的部分都以自己的内在力量自己创造自己，这样，所有的部分就创造了整体；而在人工产物中，在整体能成为人工产物之前，内在的塑造欲求则是僵死的，因此，整体依赖的决不是塑造欲求，而是以力学规律为依据的组合。因此，人工产物返回到一个在它之外的制造者；反之，自然产物则不断地自己创造自己，正因为如此，是自己保存自己的。[26]

ζ) 如果在一个现象中出现的一切又返回来涉及组织，并且完全可以由这个特定组织的目的予以解释，那么，这个现象通过它被假定为自然产物，就完全得到了理解。譬如一株植物，它的最高的和最终的东西，它的组织力量的最后发展阶段是种子，而种子完全可以被解释为组织的目的：通过种子，类族可以得到繁殖；通过种子，组织可以再次回归到自身，重新开始其运转过程。组织的这一(I,3,379)行动根本没有终结，而是在一个永恒的循环过程中不断地进行着。如果一个现象通过那种假定没有完全得到理解，这便意味着：塑造欲求的最终和最高的产物根本不让自己再次作为手段去涉及欲求本身，而是暗示另一个目的。这个解释虽然可以按照组织的规律在一段时间内继续进行下去（反之，这个规律根本不能被运用于人工产物）；但是，塑造欲求的最终产物最终却无法按照那个规律进

一步加以解释，就是说，不可能被再次涉及组织。在这种情况下，圆圈没有结束，概念没有完成，这就意味着，没有任何东西被理解，现象没有被弄懂。(人当然也是通过其类族的繁殖完成组织的圆圈的，人是一种完善的植物；但是，人还具有更多的东西。)

这样一种东西应该是肢体的接合，它必然是可见的，当然也是组织的产物。但是，肢体的接合并不反过来创造组织，而是暗示另一个目的，就是说，肢体的接合只是用另一个概念完全得到概括，被归纳为统一体。这个概念可能是关于特定的自由运动的概念，就此而言，人应该是动物。

η) 但是，即使借助于这个假定，人体也不可能被理解。所以，人的肢体的接合必定不能用一个确定概念得到理解。人的肢体的接合不应该像在动物中那样，暗示一个随意运动的确定圆圈，而应该暗示一切可以无限设想的东西。人的肢体的接合根本不会有规定性，而是只会有一种无限的可规定性；人体根本不会有塑造的定型，而是只会有可塑性。简言之，所有动物都是完成的和终结的，人则只是被暗示和勾画出来的。理性的观察者除了使用关于他的同类的概念，使用他的自我意识给他提供的自由概念，就根本不可能结合各个部分。为了能设想某种东西，他必须把关于他自身的概念奠定为基础，因为没有一个概念是已经给出的；但按照那个概念，他可以解释一切。任何动物都是原封不变的东西；惟独人在原初什么也不是。人必须变成他应当成为的东西；既然人应当是一个自为的存在者，所以，他必须依靠自身的力量变成他应当成为的东西。大自然完成了自己的一切工作，只不过没有再援助人，而对人听之任之。这种可塑性是人类的本质特征。给人的形态奠定基

础的概念只能是关于人本身的概念，所以，每个人在内心里都不得不把任何其他人看作自己的同类。

(I,3,380)

附　论

1.，有一个向哲学提出的值得思考的问题，据我所知，哲学还从来没有把它解决，那就是：我们怎么会把理性概念推广到感性世界的一些对象上，而不推广到其他对象上？什么是这两类对象的本质区别？

康德说，你要这样行动，那就是使你的意志的准则能够成为普遍立法的原则。[27]但是，究竟是谁属于这种立法统治的王国，并且参与维护立法的活动呢？我应当这样对待某些存在者，那就是我能希望他们反过来也按照同样的准则对待我。但是，我成年累月地对动物和无生命的对象采取行动，却没有稍微严肃地提出这个问题。于是，有人对我说：不言而喻，我们所说的仅仅是能对规律具有表象的存在者，即理性存在者。我虽然用另一个概念代替了一个不确定的概念，但决没有回答我自己的问题。因为我毕竟不知道：哪些确定的客体是理性存在者？保护那种立法仅仅是属于欧洲白种人的权利，还是也是属于非洲黑种人的权利？仅仅是属于成年人的权利，还是也是属于儿童的权利？保护那种立法是否不可能属于忠实的家畜的权利？只要这个问题没有得到回答，那项原则的任何卓越性就都没有适用性和实在性。

自然界早已对这个问题作出了判定。确实没有这样的人，他一看见另一个人，就像害怕捕食动物那样，毫不迟疑地跑掉，或者，就像猎食野兽那样，准备杀死和吃掉那个人，反而不立即打算相互

进行交流。情况之所以如此，并不是由于习惯和传授所致，而是由于天性和理性使然；我们刚才推演出来的就是这种情况依据的规律。

只是有人根本不愿意——这仅仅是向少数人指出的——相信，人只有进行我们已经作出的那种详细的和艰难的推论，才能使自己理解，某个在他之外的身体属于他的同类的躯体。承认这个事实的行动要么根本不发生，要么在人们还莫明其妙时就已经在一瞬间完成。只有哲学家有权对此作出解释。

2. 我们再看一看已经向我们展示的前景。 (I,3,381)

a) 所有动物在出生后的数小时就会运动，到母亲的怀里觅食。这种动物本能支配着某些自由运动的规律，而被人们称为动物的艺术欲求的东西也是以这种本能为根据的。人虽然有植物本能，但决没有这个意义上的动物本能。人需要他人的无偿的帮助，没有这种帮助，在出生后不久就会死亡。一俟人离开母体，自然就不再向他伸出援助之手，仿佛把他丢下不管了。普利尼和其他一些人曾经为此激动地谴责过自然和造物主。[28]尽管在雄辩时可以表示这种态度，但在哲学上却不能这样。因为恰好这证明，人作为人不是，也不应是自然的宠儿。人假如是动物，那也是个极其不完善的动物，正因为如此，人才不是动物。有人往往把这件事看成这样，似乎自由精神是为了照管动物而存在的。其实，情况并不是这样。动物是为了承载感性世界中的自由精神，为了与感性世界结合起来而存在的。

由于这种极端的无依无靠，人类只有依赖自身，而在这里首先是一个类族对其自身的依赖。就像树落下自己的果实，使自己的

类族得以保存下来一样，人照管和教育没有任何自助能力的幼儿，使自身作为类族得以保存下来。理性就是这样自己创造自己的，只有这样，理性趋于完善的进步才是可能的。所以，所有环节都是相互连结的，任何未来的环节都保存了所有过去的环节在精神上获得的东西。

b) 人生下来是赤身裸体的，而动物出生时则有皮毛作遮掩。在塑造动物时，自然完成了自己的工作，完成这一工作的标记在于，自然用结实的兽皮保护动物精致的组织，免受粗糙物质的影响。在人身上，自然则只安排了最基本的和最重要的器官，即遍布全身皮肤，直接暴露在粗糙物质的影响之下的触觉器官，这并不是出于自然的疏忽，而是出于自然对我们的尊重。这样，触觉器官就注定要直接触摸到物质，以便使它准确地符合于我们的目的。但是，自然完全让我们自己去决定，我们打算把我们的塑造能力先投到躯体的哪个部位，并把哪个部位看作单纯的物体。基于一种很快就会看出的原因，我们把这个能力投到指尖上。当然，这也是因为我们打算这样做。如果我们打算这么做，我们可以把这种精细(I，3，382) 的触觉给予我们躯体的任何一个部位。那些用脚趾缝纫和写字、用收缩腹部表意的人，就证明了这点。

c) 就像我们上面业已指明的那样，任何动物一生下来就有运动的能力。人们可以想一想海狸、蜜蜂等动物，它们就是这样的。人完全与此不同；为了让孩子今后能行走，人甚至背着孩子。有人问道，人是注定用四肢爬行的，还是直立行走的。我相信，对于人来说这两者都不是注定的；选择自己的运动方式的权利，已经转让给了人类本身。一个人可以用四肢去跑；人们已经发现，在动物中

长大的人用四肢跑得很快，其速度几乎使人不能相信。按照我的看法，人类自由地从地上站立起来，从而获得观察自己周围事物的能力，是为了仰望天上的另一半宇宙，动物则由于其姿势不同，仅将其目光盯在承载食物的地面。通过直立，人从自然那里获得两个达到自由的工具——两个上肢，在完成一切动物的功能以后，它们还挂在身上的目的，只是为了听候意志的命令，被训练得适用于意志的目的。直立行走始终是人类保持平衡的勇气和技巧的表现，通过这种大胆的行走，人类在不断的锻炼中获得自由和理性，经历着持续的变易，并且把这种变易表达出来。通过这种行走的姿势，人类就把自己的生活置于光明王国之中；人类不断地脱离地面，让尽可能少的身体部位去接触地面。对动物来说，土地就是床，就是桌子，人则把这一切东西都提高到大地之上。

d) 最能清楚地表明已经塑造成形的人的本质特征的东西，就是炯炯有神的眼睛和反映内心冲动的嘴。我不是说，眼睛依靠把它固定下来的肌肉，可以自由地转动，可以把目光投向各方；眼睛的这种灵活性虽然通过人的直立姿势得到了提高，但它本身仍是机械的。我想提醒大家注意：对人来说，眼睛本身不像一汪静水，不像人工制造的镜子，也不像动物眼睛，只是一面呆板的、受动的镜子。眼睛是一个强劲的器官，它自动地围绕、撕开和模仿空间中的形态；它在人尚没有动用凿子或画笔之前就自动地描绘了想必是用坚硬的大理石制作的雕像或画在亚麻布上的形象；它自动地为随意确立的精神概念创造一个图像。通过各个部分互相之间充 (I,3,383) 满无限生机的活动，这些部分从质料本身获得的尘世东西仿佛被摆脱和抛弃了，眼睛自身表现出趋向光明的特点，并且成为一个可

见的灵魂。因此，一个人在精神上的自我能动性越多，他的眼睛就越炯炯有神；在精神上的自我能动性越少，他的眼睛就越暗淡混浊，仿佛被一层雾蒙住似的。

嘴被自然规定为从事最低级、最利己的活动，即进食，嘴通过自我塑造，成为表达一切社交感受的工具，成为传递消息的器官。当个人或种族——因为这里说的是稳定的部分——仍然是动物性的、自私的时候，嘴的作用是很突出的；当种族变得高尚的时候，嘴的作用就退居次要地位，服从进行思维的大脑了。

整个富于表现的面孔，就像我们脱离自然的照管时那样，什么也不是，而只是一堆柔软的、相互融合的材料，人们最多能把它视为应当由它形成的东西，而且人们只有把自己在表象中的构造转移到这堆材料上，才把它视为这种东西。人正因为缺乏完善，才能有这种可塑性。

所有这一切东西——不是指它那些由哲学家割裂的个别环节，而是指它那种令人惊奇的、在一个阶段上被理解的、它借以显现于官能面前的整体结合——就是迫使每个具有人的面孔的人无论在什么地方都要承认和尊重人的形态的东西，不论这种形态只是被暗示出来的，只有通过官能才必定会被转移到面孔上，还是已经处在走向完善的某个阶段。对人来说，人的形态必定是神圣的。

§7. 证明法权概念的运用借助于已提出的定理是可能的

I. 人本身应当是绝对自由的，是只依赖于自己的意志的。这

样的人就像他们确实如此那样，又应当是互相影响的，因而不应当仅仅依赖于自己。回答这两方面怎样才能结合在一起是法学的课题，而给这个课题奠定基础问题则是：这样的自由存在者的共同体怎样才是可能的？

到现在为止，我们业已指出了这种可能性的外在条件。我们(1,3,384)已经阐明，在这个前提下，相互影响的人们必定有什么样的性状，人们相互影响的范围，即感性世界必定有什么样的性状。我们的命题的证明仅仅依赖于这样一种共同体的先决条件，而这个先决条件本身是以自我意识的可能性为根据的。这样，迄今的所有结论就都是通过间接的推演，由"自我是自我"这个设准推导出来的，因此，这些结论具有与这个设准相同的确实性。现在，我们通过系统的推演进程来讨论这样的相互作用的内在条件。

我们曾经研讨过的、现在又作为继续前进的开端的最后一点是：自由存在者的一切随意的相互作用都是以这些存在者的一个原初和必然的相互作用为基础的。这个相互作用在于：一个自由存在者凭靠他在感性世界中的单纯的现实存在，而直接迫使任何其他自由存在者都承认他是一个人。一个存在者给出了特定的现象，另一个存在者给出了特定的概念。两者必然是结合起来的，而自由在这方面没有获得丝毫活动余地。由此产生的不过是一个共同的认识。两者在内心都认识对方，但他们仍像以前那样是孤立的。

这两者都有一个概念，即对方是一个自由存在者，不能像对待一个单纯的事物那样来对待他。如果他们的所有其他概念都受这个概念的制约，如果按照矛盾律，他们的一切意志和行动也都受这

个概念的制约——因为他们的意志隶属于他们的概念，他们的行动受他们的意志的规定——这就是说，如果发生思维强制，那么，他们就不可能愿意相互随意地影响，就是说，根本不可能相互影响；他们不能认为自己在这方面拥有有形的力量，因此也就不具有这种力量。

但情况显然不是这样。每个人都根据这个概念把他人的身体设定为可塑造的物质；每个人都认为自己确实具有改变这种物质的形式的能力。因此，每个人都能明显地把其他人的躯体——就它是物质的而言——归纳在这个概念之下；每个人都能设想自己可以用有形的力量改变他人的躯体的形式；由于每个人的意志仅仅受自己的思维能力的限制，所以，他也愿意改变他人的躯体的形式。

但是，正因为每个人都是自由的，这就是说，正因为他能够在自己的效用性的全部范围中进行选择，所以，他能够限制自己力量的发挥，能够给出发挥力量的规律，尤其能够给出业已指出的规律。因此，这个规律的有效性只取决于某人是否前后一致。但是，(I,3,385) 前后一致性在这里取决于意志的自由；如果一个人不是非要前后一致不可，那么，他应当前后一致的理由是洞察不到的；反之，他不应当前后一致的理由也同样洞察不到。这个规律必须以自由为准。由此可见，必然性与我们的知识学所讲的自由之间的分界就在这里。

II. 为什么理性存在者应当前后一致，为什么这种存在者必定服从业已指出的规律，其绝对根据都是无法说明的。或许可以为此引用一个假设的根据。这时就可以立即说明，如果在这样的人之间应当有一个绝对的共同体，那么，这个共同体的每一个成员都

必须服从上述规律。只有每个人都仅仅对他人的高级官能发生影响，因而高级官能有接受影响的自由，低级官能则完全未被触及、不受阻碍，人们才会相互把对方当作人来看待。任何其他方式的影响都会取消受影响的官能的自由，因而也会取消作为自由存在者的这样一些人的共同体。但是，正如我们刚才看到的，在有形世界中每个人都有可能直接对另一个人的躯体发生作用。如果这个人在一个延续下来的共同体中从来都不愿意发生这种作用，那么，其原因只能这样加以设想：这个人业已接受了那个规律，从而给他的意志自由规定了界限；由于这些自由存在者之间的一个共同体是理应存在的，所以，他出于这个原因，就在这个先决条件中接受了这个规律，这样，限制意志的任何其他原因都是指不出来的。

如果现在能够指出任何理性存在者必定愿意承认共同体的规律，那么，这个假设的前后一致性的必然性就能得到解释。但根据迄今提出的前提，这是不可能得到解释的。虽然业已指出，如果一个理性存在者必定会达到自我意识，因而必定会成为理性存在者，那么，另一个理性存在者必定会对这个具有理性能力的存在者发生影响。——不存在对一个理性存在者的影响，就不存在理性存在者；这是交互命题。——但是，即使在自我意识被设定以后，也没有由此设定，理性存在者必定会以理性的方式不断地对自我意识的主体发生影响，而且，如果不把应当加以证明的前后一致性本身作为证明的根据来使用，也不可能从中推知理性存在者必定会以理性的方式不断地对自我意识的主体发生影响。

因此，这个认为自由存在者之间的共同体想必会继续存在下去的设准，在这里就显得是一个随便的设准，一个可以由任何人自 (I,3,386)

由地放弃的设准。但是，如果一个人放弃这个设准，他就必定同时会因而服从上述规律。（理性存在者受到约束，并不完全是因为它希望在它之外的一切理性存在者都具有自由这一合理性特征。这个命题是自然法权与道德之间的分界线，也是对最初的知识所作的纯粹探讨的本质标志。在道德中显示出了一种希望他人自由的约束性；而在自然法权中，我们则可以对任何人说，一切后果都是由他的行动产生的。假如这个人接受这个命题，或者希望避开这个命题，那么，我们就可以不再使用任何反对他的论证了。）

III. 有人可能会假定，为了更好地阐明我们的论证，我就像从上文显然看出的那样，已经完全自由地产生了我与其他自由存在者、与一个特定自由存在者 C 处在一个共同体中的意图，也就是我作为一个自由人与另一个自由人处在一个共同体中的意图。但通过这个方式，我设定了什么，又没有设定什么呢？我们想分析这个命题。

我想与 C 处在一种以合理的方式相互看待的共同体中。但是，没有一些人参与的共同体是空洞的。因此，我在这里必然联想到 C 这个人，并按我对他的概念认为他也有同一个意图。我本人已经自由地产生了这个意图；我根据自己的意图把 C 设想为自由的，而且我在理解我按自己的概念要求他也抱有的意图时，必定把他设想为自由的。由此可见，我必然把我们的共同体设定为依赖于另一个人的自由决定，所以，我也就把我们的共同体设定为偶然的，设定为交互意志活动的结果。

我仅仅想与 C 处在一种以合理的方式相互看待的共同体中；行为方式应当是相互的。我们双方都想以这种方式看待对方。他这样来看待我，我也这样来看待他；我这样来看待他，他也这样来

看待我。因此，在他没有以这种方式看待我的情况下，我就没有在那种意图中设定任何东西；而且如果这里仅仅存在那种意图，那么，我在这种情况下也没有设定任何东西。我并没有作出设定，认为我愿把他作为一个自由存在者看待，即使他不这样看待我；我也同样没有作出设定，认为我不愿把他作为自由存在者看待，而要像他看待我那样看待他。对此，我既没有设定这个，也没有设定那个；我什么都没有设定。一旦他的行为不适合我的概念，我的概念在其制定的范围内也就不适用了，而且我用这个概念给自己规定的法规和我对自己作出的约束也都失效了；我不再靠这种约束遵守任何法规，而又仅仅依赖于我自己的自由决定。(I,3,387)

IV. 迄今所述的结论如下。法权公式告诫我们，“你要这样限制你的自由，那就是除了你以外，他人也会是自由的”；为什么有人把这个公式变成他们的意志和行动的法规，其绝对根据是根本无法指出的。人们只能看到，如果不是每个人都服从这条法规，那么，这样的自由存在者的共同体是不可能持续存在的；因此，谁想要这个共同体，谁就必定想要这条法规；这样，这里就有一个假言的有效性。如果这样的自由存在者的共同体是可能的，那么，法权规律就必定是有效的。

但是，这里还存在一个条件，即自由存在者的共同体又是由一个共同的意志活动制约的。如果他人没有相同的意志，并且不根据相同的意志，遵守受这个意志制约的法权规律，那么，没有任何人能够单纯依靠自己的意志就建立起一个与他人共处的共同体。假如另一个人没有这个意志，并且——这正是其确凿的证明——他对待前一个人的行为是违背法权规律的，那么，前一个人就通过

这条法规本身宣布不再受这条法规的约束了。这条法规只有在他人的行为举止合法的条件下才能生效。这个条件不是给定的，就是说，这条法规是按其自身的表达而不适用于这种情况的，而且如果像这里预先假定的那样，不再有任何法规，那么，前一个人就单纯诉诸他自己的随意性，他有反对他人的权利。

到目前为止，我们讨论的法权学说没有解决的最大难题是：一条法规如何能不发布命令而发布命令，如何能完全失效而具有效力，如何能不拥有范围而拥有范围？对这个难题的回答是：如果这条法规给自身规定一个确定的范围，立即在量的方面限定自己的有效性，那么，就必然会产生上述情况。一旦这条法规说出了它所说及的范围，它也同时由此规定了它不说及的范围，并且明确地满足于不说及这个范围，也不对这个范围规定某种东西。——我在与一个特定的个人的关系中，已经不再受那条把他作为一个自由存在者看待的法规的约束，我想如何看待这个人，仅仅取决于我自己的随意性，或者说，我享有反对这个人的强制权利；这仅仅意味着，而且只能意味着，这个人不能依靠单纯的法权规律（也不能依靠其他东西，如有形的力量或诉诸道德规律）阻碍我的强制。我的（I,3,388）强制并不违反这条法规，如果这个人能援引的只是这条法规，他就必须忍受我的强制。*

* 康德在他的《论永久和平》的著作中提醒自然法权论者注意 lex permissiva（许可法）这个概念。[29]任何在量的方面限定其有效性的法律，就是这样一种法律。这是因为，当这种法律包含一个确定的范围时，它会允许这个范围之外的一切东西都是自由的。道德规律则不是这样。它不给自身设定一个确定的范围，而是支配着理性生灵的一切行动。因此，人们从道德规律中肯定不能推演出法权概念。

V. 现在，法权概念的适用性已经得到完全的保证，它的界限也明确得到了规定。

哪些感性存在者被认为具有法权，哪些被认为没有，这里提出了一个可靠的标准。凡是具有人的形态的存在者，都在内心里不得不承认一切具有这种形态的其他存在者是理性存在者，因而承认他们是可能的法权主体。但是，凡是不具有这种形态的东西，则应排除在这个概念的范围之外，根本谈不上它们有法权。

那种应当由法权概念加以规定，并且按法权概念加以评判的东西的可能性，即自由理性存在者的相互作用，已经得到证明。我们已经指出，这些存在者能够在不损害自由的本质特征的情况下相互作用。

法权规律作为一般法规是确定的。我们已经阐明，法权规律决不是一种机械的自然规律，而是一种自由的规律，因为在有形世界中同样可能发生这样的情况：理性存在者不相互尊重他们的自由，而靠单纯的自然力量相互看待对方，以致每个理性存在者都不用法权规律限制自己的力量。我们已经阐明，如果这个规律确实有效，并且得以执行，那么，这种情况之所以可能发生，仅仅是由于每个人都持续地、自由地把这个规律当作法规。

这条法规在量的方面的适用性已经得到明确的规定。一般说来，它生效的条件和情况仅仅在于，这样的自由存在者之间的共同体或相互作用应当在不损害他们的自由的情况下发生。但是，由于这个共同体本身的目的又受到有人愿意与之加入共同体的那个人的行为举止的制约，因此，这条法规对各个人的有效性又受到另一个人是否服从这条法规的制约。然而在这里，根据这一评判，这

条法规恰恰是由于不生效而生效的,并且使受到非法对待的人有权随意对待侵犯者。

第三编　法权概念的系统运用；或法权学说

(I,3,389)

§8. 对法权学说的划分的演绎

I. 如果理性确实应该在感性世界中得到实现，那么，许多作为自由存在者的理性存在者的相互并存就必定是可能的。

但是，许多理性存在者的这种假定的自由聚集——这当然是经常的、合乎规律的，而并非有时偶然如此——之所以可能，却仅仅是由于每个自由存在者都给自己立下一条法规：使用关于所有其他理性存在者的自由的概念来限制自己的自由。这是因为：

a) 一个自由存在者可能妨碍或完全消灭其他理性存在者的自由，并且具有这样做的有形能力；

b) 但是，这个自由存在者在它可能做的一切事情中着眼于选择时，仅仅以自己的自由意志为转移；因此，如果它没有妨碍其他理性存在者的自由，这就必定是根据一个自由的决定发生的；

c) 如果在理性存在者组成的共同体中从来都没有发生，而且也不可能发生这样的妨碍，那么，这或许只有这样加以解释：所有自由存在者都已经自愿地把这一行为方式立为法规。

（现在提出的命题不过是对自由存在者的共同体成立的可能性进行反思的那位哲人作出的判断，而且既不应该是任何其他东

西，也不应该意味着任何其他东西。如果这样的自由存在者应当聚集在一起，那么，这只能用业已指出的方式加以设想；这是可以证明的，并且已经得到了足够的证明。但这里谈的不是这些自由存在者是否应当聚集在一起，这种聚集的可能性的条件、规律是否发生，也不是希望得到这个或那个的人是谁。目前，关于这位立法者，我们可谈的就这么多。正是自然界创造了许多能向理性和自由发展的躯体，这样，自然界就希望许多理性的和自由的存在者并存于感性世界之中。这并不是说，自然界有理性和意志，人们对此满足于自己的无知，而只是说，假如人们认为在自然界的一些活动中有理性和意志，那么，自然界的计划就只能在于要求自由存在者彼此并存。因此，希望通过一切其他存在者的自由的可能性来限制每一个个别存在者的自由的，也许正是自然界。但是，既然自然界希望所有的存在者都是自由的，所以，它就希望所有的存在者都自愿地给自己确立这一规律。这是关于自由的规律，而决不是自然的机械规律。自然界为了不伤害理性存在者的自由而达到其目的，究竟做过什么准备工作，将来是会表明的。）(I,3,390)

我们先再次分析业已提出的法规。

a）必定存在一个法规，就是说，在这方面必定不可能发生任何例外；一旦这个法规被接受，它的命令就应当是普遍有效和定然的。

b）根据这一法规，每个人都应当限制自己的自由，这就是说，每个人都应当限制自己自由地采取行动和在感性世界中作出表现的范围。因此，自由概念在这里是属于量和内容的。

c）每个人都应当用他人的自由的可能性来限制自己的自由。

在这里，自由这个词有了另外的含义，其意义仅仅是属于质和形式的。每个人都应当确实是自由的，都应当能够是一个人。但是，人通过自由才有可能采取的行动的范围应当伸展得多广，这一规律最初并没有对此作出规定。对于一种使别人的自由和人格成为不可能的行动，任何人都没有权利；但是，对于所有其他的自由的行动，每个人则都有权利。

这样，就产生了一个首要问题：要使某人确实成为自由的，或成为一个真正的人，需要什么东西？既然这种东西的总体在这里被看作是自由存在者聚集的可能性的条件，所以，就此而言，这个总体叫做一种法权；出于同一个原因，只有当有形力量有可能损害这个条件时，自由和人格的各种条件才能被揭示出来。

这种法权或这些法权，包含在关于人本身的单纯概念中，因而叫做原始法权。人格概念包含的内容可能被其他人的自由行动所损害，但根据法权规律却不应该被损害，就此而言，原始法权学说是通过对人格概念的单纯分析产生的。

这个学说将构成我们的法权学说的第一章。

II. 刚刚提出的判断是假言的。如果各个自由存在者本身应当彼此并存，那么，它们之中的任何一员都必定给自己确定了那个业已描述过的法规。这个推论中的前件——我们不知道它是不是被设定的——受到这个推论中的后件的制约；如果他们应当聚集在一起，每个自由存在者就都必定会给自己确立这个法规；如果他们没有给自己确立这个法规，他们就不可能彼此并存。因此，哲学家假定这样一种立法的惟一根据就是那个前提。 (I,3,391)

我们继续由此这样推演下去。这个法规是有条件的；就我们

迄今至少洞察到的而言，一种可以给自己确立这一法规的、可能存在的存在者，也只能把它作为有条件的法规，给自己确立起来。这种存在者接受这个法规，是为了达到其中预定的目的。因此，只有这个目的是可以达到的，这种存在者才会服从这个法规；换句话说，只有这个目的是可以达到的，这个法规才能对这种存在者生效。

然而，要与另一个人处于自由共同体中的目的，却只有在这个人本身也给自己确立了法规，要尊重他人的自由或原始法权的条件下才可以达到。这样，这一法规就根本不适用于我对那个没有给自己确立这个法规的人所采取的行为，因为我应当尊重此人的原始法权的目的破灭了。因此，尽管我一般来说业已服从了这个法规，但根据这个法规本身，我并没有受到约束，必须去尊重这个特定的人的自由。我设想自己既服从这个法规，又不服从这个法规；我**设想自己在一般情况下**服从这个法规，但在这个特定情况下又不服从这个法规。根据前面那个情况，我的行动是**合法的**，合乎这个法规的诫命的，因此，我具有一种**法权**；根据后面这个情况，我可以损害这个人的自由和人格，因此，我的法权又是一种**强制法权**。

a) 由于这个法规是**有条件的**，并且只能作为这样一种法规被接受，所以，每个人都有权利去**判断**，运用这一法规的情况是否存在。又因为这个判断是根据法权规律作出的，所以这个判断在这里就是**审判**。每个人都必定是他自己的**法官**，凡是在出现强制法权的地方，具有这种法权的人同时也是他有权反对的另外那个人的法官，因为**强制法权**只有通过那种对法权的认同才是可能的。

但是，除了这个条件以外，任何人原来都不是他人的法官，也不可能是他人的法官。这一推演的结论是：没有判决的法权，就没有强制法权。

b）重要的是，理应有权进行强制的人本身就服从这个法规，(I,3,392) 并且被设想为一个业已服从这个法规的人；人们从他的行动中至少不可能作出他不服从这个法规的解释。否则，或许还可能存在强制和强制的力量，但决不可能存在一种仅仅从这个法规中引申出来的强制法权。其次，人们还应当注意强制法权的一个本质特征：这种法权仅仅是从这个法规的默许、从它对这种情况的不适用性引申出来的，但决不是从它的某条诫命引申出来的。因此，只存在人们可以利用或不利用的强制法权，而决不存在强制职责。

从刚刚作出的强制法权演绎中，可以清楚地看到，在什么情况下会出现强制法权：如果一个人损害另一个人的原始法权，那就会出现强制法权。在第一章提出这些原始法权以后，我们肯定已经清楚地看到在它们受到损害时出现强制法权的情况。尽管如此，为了作出系统的概括，具体地例举和精确地规定各种出现强制法权的情况，仍然不是多余的。我们将在法权学说的第二章去做这一工作。

III. 一般的强制法权和每个应用强制法权的特定情况，都是有其根据的；但是，一切建立在根据上的东西必然都是有限的，也超不出它们的根据。因此，如果根据的适用性的界限可以确定，那么，建立在根据上的东西的界限也就可以标出。我的强制法权的根据在于另一个人不服从法权规律。在我援引这个根据的时候，我同时假定，如果他服从这个规律，我就不会有任何强制法权；并

且从量的方面来说，我同时假定，只有在他不服从这个规律的限度内，我才有强制法权，反之，在他服从这个规律的限度内，我则没有任何强制法权。强制法权有其界限，他人自愿服从法权规律就是这个界限。任何超出这个界限的强制都是违法的。这个普遍的命题是立刻就会弄清楚的。由于我们讲授的是实在的、而不是单纯形式上的自然法权，所以，问题仅仅在于：这个界限在自然法权的应用中是否能让人发现和规定，如何让人发现和规定。除非原始法权受到侵犯，强制法权是不会出现的；但在原始法权受到侵犯时，则一定会出现强制法权。所以，一般的强制法权在所有特定的情况中都是可以证明的。此外，还会立刻清楚地看到，希望强制法权生效的人是不希望原始法权遭受侵犯的，他尽管消除了已经发生的侵犯原始法权的行为，也仍然希望不发生这类行为。在这个(I,3,393)方面，强制法权的量也许总是可以证明的。对于任何情况来说，合法强制的界限都是可以确定的，这种强制应该进行到完全令人满意和赔偿损失的程度，以至双方都可能恢复到他们在未遭受不公正的侵犯以前的那种状况。所以，从质和量两方面来看，强制法权应根据遭受的伤害得到精确规定，而不应依赖于任何其他条件。

但是——这是人们在对法权学说的新近讨论中大部分都忽视了的一个情况——强制法权的基础决不仅仅在于另一个人只是在目前特定情况中不遵守法规，而是首先在于这个人以其行为表明，他没有把那种一般规则确立为自己的法规。甚至在做出一系列合法的行为以后，有一件不公正的行为也能证明，法权规则对某个人并不是牢不可破的法规，他出于一些其他的理由，至今都忽视了非正义性。根据这样一种思维方式的表现，现在可以很清楚地看出，

没有一个自由存在者能与这样的人平安相处，因为安全只能建立在法规的基础上，并且只有这样才是可能的；因此，受伤害的人有理由完全消灭这个人的自由，有理由完全排除与这个人在感性世界中再处于一个共同体的可能性。如果这个人没有由衷地接受这样一个法规，没有服从这个法规，那么，强制法权就是无限的，根本没有界限（对这一个命题法学家时而作片面的肯定，时而作片面的否定）。但一俟这个人接受这个法规，强制法权就会停止，因为只有在这个人继续无视这个法规时，强制法权才有继续生效的根据。因此，从这时起，任何强制都是违法的。从这个方面看，强制的界限是有条件的。

那么，究竟怎样才会给出这种条件，使这个人由衷地服从法权规律呢？

这种条件不是通过他悔过的表白，不是通过他今后改恶从善的诺言，不是通过他愿意服从权力和愿意赔偿损失，就会产生出来，因为这里没有什么根据，可以相信他的诚实性。很可能，他只是由于他目前的劣势而被迫做出这样的姿态，其实他只想觅得一个更好的机会，去征服被侵犯者；同样很可能，他诚实地打算那么做，而且在这时他的思维方式已经突然发生了一场革命。由于没有把握，被侵犯者不能放下武器，不能让自己的全部安全没有保障。他将继续进行强制。但是，由于法权的条件是或然的，所以，(I,3,394) 他的强制权利本身也是或然的。

同样，最初的侵犯者因为受法权规律的无条件的要求，自愿提出赔偿损失，他也必须抵御对他的进攻，因为他的全部自由这时也受到威胁。因为这个侵犯者从现在起随时都有可能自愿地遵守作

为法规的法权规则,决不再干违背这一法规的事情,而且在这种情况下继续对他进行强制会违法,所以,他也能有抵抗的权利,有追击对方,以至完全消灭对方的自由的权利。但是,他的权利也仅仅是或然的。

因此,判定强制法权界限的关键是不可能为了外部的法庭而有理由经常给出的,判定的根据存在于每个人的良心之中。这里似乎存在一个无法解决的法权争端。判定的根据好像只有通过全部未来的经验才能给出。

假如最初的侵犯者在他又完全自由之后,决不再做违法的事情,而且被侵犯者在获得补偿之后,同样完全自由地放弃了一切进一步的强制,那么,也许可以相信,前者已经服从这一法规,后者只是争取到他自己的权利,从未超过这个权利范围。这样一种经验也许在坚持法权方面可以作为双方相互恢复自由、停止使用有形权力的根据。

但是,如果事前没有那种经验,这种相互恢复自由、这种双方之间的和平就是不可能的。因为根据上面所述,没有一个人在相信自己有理由怀疑对方的诚实性的时候,敢放弃自己业已取得的优势。建立在根据上的东西没有根据是不可能的,根据没有建立在根据上的东西也是不可能的。因此,我们陷入了一种循环论证之中。我们立即就会看到,在这样一种情况下必须如何按照综合方法行事,在目前的研究中这种做法的结果会是什么。在此之前,我们想更仔细地考虑,我们刚才发现了什么东西。

作为普遍概念的一般强制法权可以毫不费力地从法权规律中推演出来。但是,一俟指出如何应用强制法权,人们就陷进了一个

无法解决的矛盾之中，因为判定应用这个法权的根据在感性世界中是根本不可能给出的，而是存在于每个人的良心之中。由于从来都不能判定，在一个特定情况下强制是否合法，所以，作为可以应用的概念的强制法权就与自己处于明显的矛盾之中。 (I,3,395)

取决于受害者是否有可能亲自执行强制法权的事情，不过是对于下列问题作出回答：如果要用自然法权表述一门研究那些处于国家生活之外的、没有实定法的人们的法权关系的学说，真正的自然法权是否有可能存在？由于绝大多数法学家都满足于 formaliter〔从形式上〕对法权概念进行哲学思考，而且在他们的概念只应被认为有单纯的可思议性时，他们也很少关心概念的适用性，所以，他们就很容易忘记已经指出的那个问题。在这里，第一个问题得到否定的回答，第二个问题也得到否定的回答。为了确信这门学说的自明性，就需要人们对于受害者亲自执行强制法权的不可能性有一个明确的认识，而这种不可能性是已经在这里说明了的。因此，我们提出的这个命题对我们的全部法权学说都具有不可比拟的重要性。

这个循环论证是这样的：双方互相允许对方自由的可能性受全部未来经验的制约；但是，未来经验的可能性却又受双方互相允许对方自由的制约。根据知识学中业已证明的方法，为了消除这个矛盾，这两个环节被综合统一起来。[30] 双方互相允许对方自由和全部未来经验必定是同一个东西；或者更清楚地说，所要求的全部未来经验必定包含在双方互相允许对方自由之中，并且必定通过它而得到保证。

无庸置疑，必须提出这个命题。问题只在于，这个命题所要求

的东西怎样才是可能的。

首先，立刻就会清楚，由于这个要求，全部未来的经验，即所渴求的完全保证双方安全的经验，应当在这个允许自由的环节中被想像到，并对外在信念生效，因为没有人能够知道对方的内心想法。因此，双方必须从有形的方面使今后的相互侵犯成为不可能，并且要做到这样一点：对方必定能看出和确信这种不可能性。这种对未来的保证就叫作**担保和保障**。

这样，上述命题说的就是：双方必须相互保证对方的安全；否则，他们就不能长期相互并存，而是他们中的一方必定会被毁灭掉。

(I,3,396)　还会产生一个问题：这种保障怎样才是可能的呢？双方不可能就此放下武器，因为没有一方会信任另一方。因此，他们必定会把武器，也就是他们的全部权力交给一个他们双方都信任的**第三者**。他们必定会委托这个第三者立即击退他们之中的那个侵犯另一方的人。第三者必须具有这种能力，也就是说，他必须是**极其强大的**。这样，第三者才可以对双方都执行强制法权。假如他应当如此，那么，双方都必须把裁决他们目前的争执和今后在他们之间有可能发生的争执的决定权交给第三者，换言之，他们必须把他们的**裁判权利**转让给第三者。他们必须毫无保留地把这种权利转让给第三者；对第三者肯定不会发生什么申诉。因为假如他们中的一个人能左右他们目前的共同法官的裁决，那么，他就可以继续获得这种权利。但这样一来，另一方就会不信任这个法官，因而能根据这个条件而不履行契约。所以，**双方都必须无条件地使自己的有形权力和裁决权利，也就是自己的一切权力，都服从于那个第**

三者。

IV.

正题 按照法权规律，人的自由只受这样一种可能性的限制，即除了这个人以外，其他人也会是自由的，会拥有法权。按照法权规律，这个人应该去做不损害其他人的权利的一切事情，因为他的权利恰恰就在于此。每个人都有权判断和捍卫自己的自由行动的界限。

反题 如果在自由存在者之间想必存在一个法治状况，那么，根据从同一个法权规律中得出的正确结论，每一个人都必须全部地、毫无保留地转让他们的权力和裁决权利。这样，他们就失去了判断自己的权利范围的权利，失去了完全捍卫自己的权利的权利，而依赖于他们业已服从的那个人的认识和善良意志，因而不再是自由的了。

后一个命题与前一个命题相抵牾。前一个命题是法权规律自身；后一个命题是从这个规律中得出的一个正确结论。这样，法权规律就是自相矛盾的。必须消除这个矛盾。这个矛盾的症结在于，在法权规律统辖的领域中，我只能放弃我的需要放弃的自由，以便那些与我在感性世界里参加一个共同体的其他人的权利也能存在下去。这时我得把我的全部权利交给一个陌生人去衡量和支配。这是不可能的和自相矛盾的，除非根据法权规律，在这种服从中，并且通过这种服从，我的全部自由在我所处的共同体里由我享有，得到保证。(I,3,397)

照理说，我不能服从别人，按照法权规律，也没有任何人有权要求我服从他，除非存在上述条件。因此，我必须能够亲自判断，

是否存在所述的条件。我的服从受到这一判断的可能性的制约；如果不能作出这种判断，我的服从就是不可能的和违法的。因此，重要的是，我的服从必须是完全自由的。

就像业已清楚地说过和证明的那样，在服从以后，我不再具有对于我的权利范围的裁决权利；因此，在服从以前，所渴求的裁决必定有可能存在，并且实际上也必定已经作出。

应当存在这样的裁决，那就是，在服从的情况下，我的合法自由决不会遭到损害，并且除了我根据法权规律，按照我自己的判断必须放弃的那部分东西以外，我也决不会牺牲我的一些合法自由。因此，在服从的情况下，全部未来的经验应当在服从之前被想像到，这就是说，我的权利界限之内的全部安全应当受到保障。

问题首先在于，这个裁决应当保障我的什么东西？它应当保证我的全部权利的安全，既要使我免遭我业已服从的法规的损害，也要使我借助这种法规的保护，不受一切会与我参加一个共同体的人们的威胁。我得能够进行深入的观察，以至相信，对我的事务可能作出的一切未来的法律判决只能与我按照法权规律作出的法律判决是一样的。因此，未来的法律判决的标准必须经过我的检验，而法权规律就是根据这些标准应用于有可能出现的情况的。这样的标准叫做实定法规；一般的实定法规的体系叫做（实定）法。

a）所有的实定法规都在不同程度上服从于法权规则。在实定法规中不存在随意性，也不可能存在随意性。实定法规必须做到这样一点：每个懂得事理、知道情况的人都必然会制定这些法规。

(I,3,398)　b）在实定法规中，一般的法权规则被应用于这些规则所判定的各个具体对象。实定法规摇摆于法权规律和法律判决之间。在

实定法规中,法权规则被用于特定的对象,在法律判决中,实定法规被用于特定的人。公民的法官能够做的只是判定已经发生的事情,并据此引用实定法规。如果立法像应该做到的那样,是清楚的、完善的,那么,判决就必定已经包含在实定法规之中。

上面提出的矛盾,有一部分已经消除了。如果我服从于一个经过我检验和同意的法规——如已经证明的,这种检验是我的服从的合法可能性的惟一条件——那么,我服从的就不是某人的可以改变的随意性,而是不可改变的、固定的意志;而且既然这个法规做到这样一点,即我本人也必须按照法权规则制定这种法规,所以,如果我是公正的,因而我完全应该具有权利,那么,我服从的也就是我自己必然具有的不可改变的意志,就是我那种根本制约我的权能的意志;但因为我还有另一种意志,而这个法规既然是惟一公正的意志,所以,这另一种意志就可能是不公正的,并且既然只有那种服从法权规律的人才有权利,所以,我就可能是完全没有权利的。因此,为了避免由于这种服从而失去我的权利,我只有通过这种服从表明,我愿意满足人们获得权利所惟独凭借的那种条件,才能保持自己的权利。虽然我屈服了,但我服从的仍然只是*我的*意志。我确实突然就为我的整个一生、为所有可能的情况行使了我的仲裁权利;我失去的只是用我自己的有形权力作出我的判决的操劳。

结论 照理说,人们只能把自己的权力和裁决权利转让给必然的和能够决无例外的法律意志,而决不能转让给某人的那种自由的、可以更改其决定的意志。只有前者才要求法权规律,只有法权规律才是一切权利的条件。后者并不直接与法规对立,因为权

利不是义务，因此，人们完全可以交出自己的权利；但是，后者也不是从法权规律中产生的。

V. 已经指出的矛盾，一部分已被消除，但也只是部分地被消除了。法律理应保障服从者今后的所有权利的安全。但是，法律是什么？它是一个概念。究竟应该怎样把法律引入生活，应该怎样在感性世界中实现这个单纯的概念？我们还想从另一个方面说明这个问题。(I,3,399)

保障某人的权利的安全，就意味着使他的权利不可能受到侵犯，以至于这个人也必定相信这种不可能性。因此，在这个人服从的时候，不仅应当保证他免遭他业已服从的法规的损害，而且还应该保证他不受与他能参加一个共同体的一切人的侵犯；这就是说，他的权利必须绝对不可能受到损害，而他也应当在服从以前就会确信这种不可能性。这时，这种不可能性当然包含在法律意志里。但是，这里还存在一个更高的问题：究竟应当怎样再向这个人提供保证，使法律、而且只有法律居于支配地位呢？

这个人在法律本身面前理应是安全的；因此，法律的权力绝对不会被转过来反对他，除非法律预先规定了一些特殊的情况。这个人依靠法律在所有其他人面前应当是安全的；法律在它应当行动的地方，就必须始终行动；在它被唤起的地方，就绝对不能休息。

简言之，法律必须是一种权力。从我们考察的最后部分产生的法律概念和刚刚论述过的最高权力概念，必须综合统一起来。法律本身必须是最高权力，最高权力必须是法律，两者是同一个东西。我在服从的时候，必定能确信，法律就是这样的，任何一个不受法律支配的权力都完全不可能指向我。

我们的课题已经得到准确的规定。需要回答的问题是：法律如何会成为一种权力？我们寻找的这种权力并不直接包含在自然之中，就像上面指出的那样，它也不是机械的力量，而且人们无论如何都拥有进行非正义活动的有形力量。因此，我们寻找的权力必定是一种依赖于意志的权力。但在这时，这种意志不应是自由的，而应是必然地、不可更改地由法律规定的。这样一种意志作为个人意志，是不可能有的，所以，任何其他人都会始终信赖这种意志的合法性。因此，情况只能是这样的：需要寻找的意志只有在它想成为法律的地方才可能有权力，在它不想成为法律的地方，它就不可能有权力。于是，我们的课题如果进一步加以规定，那就是这样：要找到这样一种意志，这种意志只有在它想成为法律时，才肯定是一种权力。

只有许多自由存在者联合起来，才能产生出支配一个自由存在者的最高权力，因为在感性世界中除了许多人以外，没有任何东西比一个自由存在者更强大（这正是因为，这个存在者是自由的，并且能够谨慎周到地给自己的力量指出一个合乎目的的方向），也没有任何东西比单个的人更强大。他们的强大仅仅在于他们的联合。因此，他们的权力必定取决于他们是否想要法律或法权。因此，作为他们权力基础的联合必定取决于：他们联合的惟一纽带必须是想要法权的意愿。一俟他们不想要法权，他们的联盟以及他们的全部权力就会烟消云散。 (I,3,400)

在自由存在者的每一联合中，情况必然是这样的：他们不想要法权，就会打断他们之间的一致性。一些自由存在者联合起来，这就意味着他们愿意相互生活在一起。但是，如果不是每个人都

用所有其他人的自由来限制自己的自由,他们就根本不可能相互并存。如果上百万人生活在一起,每个人则会希望自己得到尽可能多的自由。但有人想用一个概念,把一切人的意志作为一个意志统一起来,这样,他就可以把一切可能有的自由的总和分为许多相同的部分,而他的目的在于,一切人都自由相处,每个人的自由都受所有其他人的自由的限制。* 由此可见,统一他们的意志的惟一可能的东西是法权;而且既然这里是一些具有特定倾向、工作等等的人们在一起相处的,所以,统一他们的意志的惟一可能的东西也是应用在他们身上的法权,即他们的实定法规。就像他们都肯定意见一致那样,他们也肯定想要实定法规。哪怕只有一个人受压迫,这个人也肯定不会交出他的意志,而交出他的意志,大家就不再意见一致了。(I,3,401)

我们已经断言,他们一致同意的东西就是他们的实定法规,它在这种情况下规定每个人的权利和自由的界限。现在,他们不必明确表述实定法规的意志,而且在人们抱着极其不纯的意图,据以保持这种意志的事情上,也没有必要收集他们表示的意见。每个知道他们的人数、工作和整个状况的人,都能向他们说出大家一致同意的事情。根据法权规则及其特定的有形的状况,已经给他们

* 卢梭讲的 volonté générale(公共的意志)。它与 volonté de tous(众人的意志)的区别决不是根本无法理解的。[31] 所有的人都想让自己有尽可能多的权利,让别人有尽可能少的权利;但是,正因为他们的这类意志在互相间是有矛盾的,所以,这种矛盾的东西就相互抵消了,而且作为最后的结果留下的,就是每个人都应当拥有属于他的东西。比如,假如有两个人在商业中是相互理解的,那么,人们就总是可以假定,这两个人都想占对方的便宜,但他们当中谁都不愿意当吃亏的人,所以,他们就互相打消了他们的这部分意志,而他们的共同意志则是:每个人都应获得他理应获得的东西。

得出了他们的法规，就像根据两个因数得出一个乘积一样；每个明白事理的人都能够去寻找这类东西。法规的内容根本不依赖于随意性，随意性对法规的内容稍有影响，就会造成不公正，并且给人们的这种结合播下分裂的种子，成为其今后解体的原因。但是，法规的形式，即它的约束力，只有各个人都同意以这个确定的人群结合为一个共同体，才得以保持。由此可见，所有的人仅仅在权利和法律方面是意见一致的；谁与大家是意见一致的，谁就必定想要权利和法律。在这种结合中不可能找到这样两个人，其中一个人想要的东西不同于另一个人想要的东西。一旦这两个人的意志活动不一致，则至少其中一个人与大家是意见不一致的，他的意志是个人的意志，因而是不公正的意志。如果他与另一个人陷入法权争执，而另一个人的意志与共同体的意志是一致的，那么，这另一个人的意志必然是公正的。

在这种结合中，如果公正的意志是在行动中自我设定的，那么，它是否能始终战胜不公正的意志，是不成问题的，因为后者始终只是个人的意志，而前者则是共同体的意志。

问题仅仅在于：如何进行安排，使得共同体的意志始终是能动的，在它应该发挥作用，并且压倒个人的意志的地方，发挥作用；使得各个人的有形力量的情况恰好与各个人在其结合时抱有的那种意志的情况一样，使得个人的力量与共同体的力量融为一个力量，正像个人的意志在一切人的意志综合统一为一个概念时与共同体的意志融为一个意志一样。这种安排是必定会按照严格的规则完成的，因为每一个服从的人理应得到使他们完全相信的保障；应该向他们说明：在他们的结合中某种不同于法律权力的权力会针对

他们起作用，这是绝对不可能的；而任何别的权力都立即会被法律击退，这也是绝对不可能的。所以，法律之必须永远确实行使，根本不以外在的偶然情况、别人的善良意志等等为转移，而是由整体的组织促成的。(I,3,402)

每个人都有理由要求的极其有力的和惟一充分的保证，在于社会本身的存在是由法律的效用性维系的。

按照事物的本质来说，情况一般是如此。假如不公正变成了普遍的，社会就必定会解体，因而走向灭亡。不过有时候，超出法律界限的严厉手段或法律的无所作为，也并不一定能使人们的这种结合分离开。在这种情况下，个人也许能得到这样一个糟糕的保证：虽然对他本人或其他人会发生暴力，但对所有的人却决不会同时发生不公正的行为。

因此，情况必定是这样的：任何一个似乎还微不足道的、针对个人的不公正行为都必然会酿成对一切人的不公正行为。这种情况该如何调整呢？法律必须是行动。如果反过来说，行动是法律，也就是说，如果在这种结合中有一次可以对某个人施加的一切行为，仅仅由于在这一次对这个人施加过，就都变成了合法的，而且可以施加给所有乐于接受它们的人们，换句话说，如果每个人的每个行动都确实提供了一项普遍有效的法律，那么，法律就一定始终会是行动。在这样一种结合中，任何不公正的行为都必然涉及所有的人；任何违法的行为都是公众的不幸。从这时起，我有可能遇到的事情，共同体的所有成员都有可能遇到；所以，哪怕还有一个人是有保障的，所有的人的首要事情也都必须是保护我，帮助我实现自己的权利和惩罚违法的行为。很清楚，这种保证是充分的；在

这样一种安排中，法律始终发挥作用，而决不会因为逾越界限可能对所有人变得合法，就逾越自己的界限。

很清楚，任何一个加入这种结合的人都获得了自己的自由，尽管他放弃了自由，但又因为放弃自由而获得了自由；很清楚，所有的矛盾都会通过这种结合的概念而得到解决，法权的统治也会通过这种结合的实现而得到实现；很清楚，任何一个想要法权统治的人，必定都想加入这样一种结合。因此，通过这种结合的概念，就划定了我们的研究的范围。在我们的法权学说讨论共同体的第三章中，我们将对结合概念作进一步的分析。(I,3,403)

法权学说第一章
原始法权的演绎

§9. 可以用什么方式设想原始法权？

我们只有在一个条件下才能谈论法权，那就是要把一个被视为个体的人与其他个体联系起来，而在这个人与其他个体之间即使不能假定一个现实的社会，也仍然可以想像一个可能的社会。那种首要的、对单纯思辨的研究构成人格条件的东西，只有通过我们设想其他存在者按照法权规律不能伤害这种人格，才成为法权。在这个时候，如果自由存在者不相互限制他们的法权，因而原始法权的范围不转变为一种共同体的法权范围，我们就根本不能设想自由存在者聚集在一起。因此，对于作为原始法权的法权，即对于那种不考虑需要受其他存在者的法权限制的法权，看来根本不可能进行反思。尽管如此，对于原始法权的研究也必须在研究一种共同体的法

权以前进行,并给后一种研究提供论据。因此,我们必须撇开那种限制,而要做这件工作,甚至连自由的思辨也很勉为其难,所以它完全是不由自主地进行这种抽象的;不过我们必须提到,它已经进行过这种抽象。因此,在可能性方面就不存在什么困难了。

仅仅需要提到或提醒的,是已经进行过这种抽象,所以,由此产生的概念虽然有理想的可能性(对思维而言),却没有现实的意义。如果人们忽视了这个说明,他们得到的就是一种单纯形式的法权学说。任何原始法权的状态和人的原始法权都是不存在的。事实上,人只有在一个与其他人组成的共同体中才具有法权,就像他按照上述更高原则,只有在一个与其他人组成的共同体中才能加以设想一样。(I,3,404) 因此,原始法权是一个单纯的假定,但是,为了知识学的需要,就必须作出这种假定。此外,尽管过去已经多次提醒过,但这里还要再次提到:人格的条件只有能在感性世界中表现出来,并且能受到作为感性世界中的力量的其他自由存在者的干扰,才可以被设想为法权;因此,举例说,虽然感性生活的自我保存、我的躯体本身的保存的权利是能够存在的,但是,自由思考或希求的权利却决不能够存在;虽然人们具有强制权利,反对那些损害我们的躯体的人们,但是,决不具有强制权利,反对那些干扰了各种能够使我们得到慰藉的信念的人们,或反对那些以其不道德的行为引起了我们的恼怒的人们。我们再次提到的这三点都是很清楚的。

§10. 原始法权的定义

一切法权判断的基本原则是:每个人都要依据关于其他人的

自由的概念,限制自己的自由,限制自己的自由行动的范围(使其他人作为完全自由的人也能同时存在)。在这里讲的自由概念,就像我们在上面提到的那样,只有形式上的意义。这个概念给出了原始法权概念,而原始法权是每个人本身都应当绝对享有的。现在,我们就详细讨论这个概念。

从质上而言,自由概念是关于一种作为绝对第一因的能力的概念;从量上而言,包含于这个概念的东西决没有任何界限,而是在本质上是无限的,因为这里只是一般地谈到人应当是自由的,而没有说到人在何等程度上应当是自由的。量与这个在此作为单纯形式概念提出来的自由概念是对立的。从关系而言,只有其他人的自由行动的范围按照法权规律受到限制,才能谈人的自由,因为其他人的自由行动能够使所要求的形式自由成为不可能的;这样,研究的量就得到了规定。因此,在感性世界中,只有自由能受到自由的限制,才能谈这个世界中的因果性。最后,从模态而言,自由概念具有确然的有效性。每个人都应当是完全自由的。

因此,原始法权是人在感性世界中只作为原因(而决不作为结果)拥有的绝对权利。

§11. 原始法权的分析 (I,3,405)

在关于一种作用的概念中,具体地说,在关于一种绝对作用的概念中,包含下面两层含义:1. 行动的质和量完全是由原因本身规定的;2. 在作用的客体中,受动的质和量直接产生于行动的被设定的存在;这样,人们就能从任何一方过渡到任何另一方,通过

一方直接规定另一方,一俟认识一方,就必然会认识双方。

就人是关于人的效用性和目的的概念的绝对最终根据而言,其中表现出来的自由处于我们现在研究的界限之外,因为它从来不进入感性世界,不会在感性世界中受到阻碍。人的意志只有以躯体的规定作用表现出来,才出现于感性世界领域。因此,在这个领域中,一个自由存在者的躯本可以被看作其规定作用的最终根据,而自由存在者作为现象是与其身体同一的。(躯体是自我在感性世界中的代表,在仅仅着眼于感性世界的地方,躯体本身就是自我。)——我们在平常的生活中总是这样作出判断的。我不在这里。他看见了我。他诞生、死亡、安葬,等等。

I. 因此,这种被看作人的躯体必定是其规定作用发挥效用的绝对最终根据。躯体依靠其自身的组织会被包括在哪些界限之内,服从哪些规律,在这里是无关紧要的,可以不必考虑。凡是最初不属于躯体的东西,都不是躯体。只有一点需要注意:如果人愿意,并且只要他愿意,在他身上可能存在的一切有形东西,就必定可以在他身上被弄成现实的。人的躯体一定既不会由外在原因推动起来,也不会在运动中受到阻碍;这种影响必定根本不会直接对他的躯体发生。

II. 人的躯体的运动必定会在感性世界中毋庸置疑地产生出一种由此而成为可能的结果。这并不是经过思考和预期达到的结果。因为如果某人不认识事物的本性,没有充分考虑他的反对事物的惰性的能动力量,因而产生出某种违背他的意图的东西,那么,责任就在他自己,他不应抱怨其他人。但是,感性世界肯定不(I,3,406)是由一种外来的、超感性的自由力量,违背着人发挥的作用加以规

定的，因为这样一来，人就不再是自由的原因了。

III. 但是，为了对事物发生影响，躯体的合乎目的的规定作用是随认识而来的，是从对于要加以影响的事物的认识产生的；因此，自由存在者也毕竟不是独立不倚的。整个来说，这早就得到承认，并不在现在的研究范围以内。效用的发挥和确定的认识是互为条件的，并且就像上文业已证明和解释过的那样，共同充实了同一个范围。超出客体的给定的存在，人们根本不会打算发生影响，因为这违背理性的本质。只有在客体存在的范围以内，人才是自由的。

我们要对此作进一步的规定。在给定的东西的范围内，在给定某种东西的条件下，或者可以让这种东西像它实际存在的那样，保持不变，或者可以使这种东西变为另一种东西，并使它变得像它应该符合于它的目的概念那样，而这两种做法都是自由的。使那些给予这种东西的众多繁杂的环节相互关联、相互规定和相互配合，并把它们组合为一个符合于这种东西的目的的整体，这种做法也是自由的。如果缺少其中的某一个环节，上述做法就不是自由的，也不是完全取决于人的意志。

现在，这里还要求，**一切东西**都应该像自由存在者当初认识它们，用自己的概念假定它们那样，**保持不变**，而不论自由存在者使它们现在是否发生了特别的形态变化。如果它们只是被理性存在者设想的，并且是与理性存在者的世界配合起来的，那么，形态没有发生变化的东西就会恰恰由于**没有发生形态变化**而成为形态发生了变化的东西。人并没有依据其关于整体的目的概念——这个特定的东西应当与整体配合——使它发生形态变化，因为它只有

在它的天然形态中才能与整体配合起来；如果它与整体不配合，它就会发生形态变化；或者说，它按照物的这种特性改变了自己的目的。它之放弃某种能动性的活动，本身就是能动性，是一种合乎目的的能动性，因此也是一种形态变化，尽管这还不是这个特定的东西的形态变化，而是这个东西应当配合的总体的形态变化。

在这种情况下，服从机械规律的自然界本身不会发生真正的变化。一切变化都违反自然界的概念。向我们表现为自然界的自行变化的东西，是按照那些不可改变的规律发生的，如果我们对那些规律有足够的认识，这种表现为变化的东西对我们来说就根本不可能是变化，而是某种持续存在的东西。如果在考虑到我们的目的的世界上某种东西按照那些规律发生了变化，这就是我们自己的责任。(I,3,407) 要么是变化所遵守的这些规律对我们来说过于强大，以至于我们必定不会考虑到某种变化的东西是持续存在的；要么是这些规律不那么强大，以致我们必定会用技术防止这些规律发生作用。只有其他的自由存在者才能在我们的世界上，也就是在我们所认识的、与我们的目的有关的那些东西组成的系统中，带来一种不可预见和不可阻挡的变化，而在这种情况下，我们的自由效用性就会受到妨碍。人有权利要求，在他所熟悉的世界的全部范围中，一切东西都像他认识到的那样保持不变，因为他在发挥自己的效用性时是以自己的认识为标准的；一旦这个世界上发生了变化，他就会迷失方向，他的因果性的进程就会中断，或者，他会看到产生的结局完全不同于他所预期的结局。

（在这里包含着一切所有权的根据。我所熟知的和从属于——尽管这只是在思想中——我的目的的那部分感性世界，在

最初的状态中就是我的所有，而决不是在那种可以出现进一步的规定的社会中才是我的所有。没有任何人能够不妨碍我发挥我的效用性的自由，而影响我的这部分感性世界。*

这样，在这里就消除了过去关于一个东西的所有权的确立仅仅是由于塑造了这个东西的形态，还是由于占有这个东西的意志的争论。这一争论是通过两种观点的综合统一得到消除的，就像在一个严格按照综合方法进行论证的体系中必然会出现的情况一样。综合统一的方法在于：如已经指出的，对我们的目的的单纯服从，即使没有塑造任何真正的形态也毕竟始终是一种造型活动，因为这种服从依据一个目的假定了无偿放弃某种可能的能动性；并且如我们在下文进一步指出的，只有某个东西服从并且永远服从我们的目的，造型活动才提供一种所有权。因此，对一个东西的占有的最终根据就是这个东西服从我们的目的。） (I,3,408)

IV. 人希望他的能动性能在感性世界中成为原因，这就意味着，他希望产生一个与其能动性的目的概念相适应的知觉，并且不言而喻，像上面阐明的那样，这发生在一个未来的、继一般意志阶段（恰恰不是直接地）而来的阶段中。

我们已经提到，如果这一般是可能的，那么，未来的事情——要么是在人发挥能动的影响以后的事情，要么是在有目的地放弃

* 比如，人们可以设想一个在荒无人烟的岛上离群索居的人，他以在森林中打猎为生。他让森林茁壮成长；他对森林有充分的认识，知道森林对他的狩猎有极大的方便。如果人们不把他所获得的全部知识变为无用的，不剥夺他的知识，不中断他的狩猎生涯，也就是说，不使他的生计发生困难或无法维持下去，不干扰他发挥他的效用性的自由，人们就不能移植或砍伐他的森林中的树木。

一种能动性以后的事情——就必定是不受干扰的，必定对其自然进程听之任之，并且我们已经提到，人通过这一意志也直接希望有后者。但是，我们在这里是对此撇开不谈的。

然而，除此以外，我们也清楚，人为了能够知觉，为了能够以一种现在已经设想出的方式，按照他目前已经熟知的规则去知觉，就必定会希望延续他的躯体的各个部分之间的现存关系，即延续他的躯体本身，延续他的躯体与意志活动和认识活动的主体之间的现存关系；更确切地说，他必定会希望，对他来说有一个未来的情况，这个未来的情况能够按照他所熟知的、他在自己的效用性中已经考虑到的规则从他目前的情况中产生出来。因此，未来这个阶段是通过意志，并且只有通过意志，才被包含在目前的阶段中；只有通过意志，关于未来本身的一般概念才是可能的；意志不仅包含未来，而且也规定未来。应当有这样一种未来；而且为了能有这样一种未来，我就应当是这样一种人。但是，如果我应当是这样一种人，我就必定应该完全存在。

（这里，从对于未来的特定存在方式的希望中产生了对于一般未来的希望和对于我们自身的延续的愿望。可以断言，我们希望——在最初是按照在这里也从力学方面支配我们的理性规律——延续下去，但不是为了延续本身，而是为了一种特定情况的延续；我们根本不把这种延续看作绝对目的，而是看作实现某个目的的手段。这显然已经得到经验的证实。所有的人为了某个目的，总是希望生存下去，高尚的人希望再做出一番事业，不高尚的人则希望再过享乐生活。）

只要人毕竟有意愿，想要某种东西——无论这种东西是什

么——他就想要已经指出的这种东西。因此，这种特定的希望是一切希望的条件；实现这个希望，即保存我们目前的躯体——这在自然法权的领域无非叫做自我保存——是所有其他行动的条件，(I,3,409)是所有自由表现的条件。

V. 如果把现在所作的一切演绎概括起来，那就是人通过他的原始法权要求在他的躯体和感性世界之间有一种持续的相互作用，而感性世界仅仅是由他自由确立的概念规定的，也只能由这个概念加以规定。这里提出的关于感性世界中的绝对因果性的概念等于原始法权概念，因而就是原始法权概念本身，它已经完全得到详尽的阐述，因此，没有任何东西再能隶属于它了。

由此可见，原始法权是一个绝对的、完备的整体；对它的任何一个部分的伤害，都涉及这个整体，影响这个整体。如果愿意对这个概念作出一种划分，这就只能是在因果性概念本身包含的、我们在上面已经提出的那种划分。因此，原始法权应包含下列权利：

1. 延续躯体的绝对自由和不可侵犯性的权利(这就意味着，不允许直接对躯体发生影响)；

2. 延续我们自由地影响整个感性世界的权利。

自我保存的特殊权利是不存在的，因为在一定的场合中把躯体当作工具来使用，把东西当作手段来使用，都直接以保证延续我们的躯体为目的，这都是偶然的情况。尽管我们的目的微不足道，人们也不可干扰我们的自由，因为人们根本不可干扰我们的自由。

但是，我们的全部原始法权不只对目前情况生效，而且也在我们以我们的精神和我们的计划能包含未来的程度上跨入未来，因

此，在原始法权中直接地、自然而然地包含着保证我们整个未来的全部权利的法权，这都是不容忽视的。

原始法权回归到自身，成为一种自己论证自己、确立自身为权利的法权，即成为一种绝对的法权。关于我们的原始法权研究的圆圈已经完成的证明就在这里，因为一种完善的综合已经显露出来。我之所以有权希望实现面向我所设定的一切未来的权利，是因为我有这些权利；而我之所以有这些权利，是因为我有权希望实现这些权利。成为自由的原因的权利和关于绝对的意志的概念是同一个东西。(I,3,410) 谁否认意志的自由，谁就必定会彻底否认法权概念的实在性，譬如，斯宾诺莎就是这样，在他看来，法权只不过是特定的、受一切事物限制的个人的能力而已。[32]

§12. 通过法权平衡观念，过渡到强制法权研究

按照前面所述，强制法权必定是由于损害原始法权确立起来的，就是说，是由于这样的情况确立起来的：一个自由存在者极大地扩展他的自由行动的范围，以致另一个自由存在者的权利受到损害。但是，这个损害者现在也是自由的，并且有自由存在的权利。他应当享有原始法权，而且像我们已经提到的，原始法权是无限的。然而，他自由地运用他的原始法权，必定有可能损害另一个人的权利。因此，如果运用原始法权必定有可能损害他人的权利，那么，原始法权就必须具有一种由法权规律规定的量。在哪些情况下权利会受到损害，因而产生强制法权呢？对这个问题的回答

取决于对下列问题的回答:对所有的人来说,哪些自由的量是由法权规律规定的?

显而易见,如果自由的某种运用是违法的,因而证明强制是有道理的,那么,自由的合法运用,即原始法权的合法运用,就必须限制在一定的界限之内;人们不认识自由的合法运用,就不能指明自由的违法运用;这两者只有通过对比才是可以规定的。如果这些界限是可以指明的,并且每个人都保持在这些界限之内,那就不会产生任何强制法权;这里有一种对所有的人都平等的法权,或法权的平衡。我们首先要提出法权平衡的条件,作为下面研究强制法权的准备、论据和调节因素,因为强制法权只出现在法权平衡受到损害的地方;因此,为了规定前者,人们就必须认识后者。(I,3,411)

I. 一切法权关系都是由这样一个命题规定的:每个人都以他人的自由的可能性来限制自己的自由。什么是一般的和自在的自由存在,我们已经讨论过了。像业已描述的那种无限的自由存在,除了一个惟一者的自由之外,都会取消所有的人的自由,甚至从自由的有形存在方面来说,会毁灭自由本身,因此,法权规律就会自相矛盾。但是,一俟人们想到,法权规律并不是仅仅适用于一个人,对其他人则属于例外,而是毫无例外地对所有的自由存在者都是有效的,这个矛盾就会立即消除。如果A应当限制自己的自由,使得在自己旁边的B也能是自由的,那么,B也应当反过来限制自己的自由,使得在自己旁边的A也能是自由的,也给A留下一个发挥自由效用性的范围。如果人们想到,A以B的自由的可能性所作的自我限制,只有在B同样限制自己的自由的条件下才会发生,否则,这个规律就会被取消,完全没有用处,那么,上述命

题就变得更加明确了。双方的自我限制是相互交织在一起的,首先只是formaliter〔在形式上〕(只可能发生这种一般的自我限制)受到制约。如果不是双方都发生自我限制,任何一方就都不会限制自己。这是出自事物的本性,而且根据以上所述,也是尽人皆知的事情。但是,这依然停留在一般的分析上,是一个空洞的概念,根本不能得到运用。假如一个人对另一个人说"不要这么做,这妨碍我的自由",另一个人为什么就不能回答说"不这么做,就妨碍我的自由"呢?

所以,必须回答这样一个问题:每个人为了对方的自由,究竟应当在多大程度上限制自己的自由行动的量?他可以给自己保留的自由——对方珍视这种自由的态度,判定他是否确实具有法权——能发展到什么程度?另一方面,他在他关于对方的概念中必须承认的,并且在他涉及对方的行动中必须珍视的对方的自由——他从对方珍视这种自由的态度,判定他是否确实具有法权——能发展到什么程度?

这种一般的法权关系仅仅是由我们提出的法权规律规定的。因此,对于上面提出的问题只能根据这个规律加以判定。但是,这个规律从提出的方面看只是形式上的,并不能给出量的规定。它(I,3,412)只是设定这个情况,而决不设定这个情况发展的程度。因此,要么全部规律根本不适用,仅仅引向一种空洞的概念游戏,要么必须从前者得出后者,并且通过对前者的设定而同时设定后者。

同时设定两者,就意味着:关于在我之外的存在者的自由的单纯概念,同时也给我规定了我应给自己加的那种限制的量。十分清楚,如果我们的概念的一种应用是可能的,就必定会这样作出回

答;不过要说出业已提出的命题究竟会意味着什么,它何以会是真实的,则有些困难。我们首先分析这个命题。它包含下面三点:

a) 一个自由存在者的现实的、并非仅仅以或然性被设想为可能的自我限制,是由它对自身之外的一个特定自由存在者的认识制约的。谁不获得这样一种认识,谁就不能限制自己;我不认识的这个可能的存在者,并不要求我去限制自己。

正像在原始法权的演绎中发生的情况那样,如果一个人被设想为在感性世界中是离群索居的,那么,只要他不认识在他之外的任何一个人,他就有权根据他的能力和意愿,去尽量扩展他的自由,而且如果他愿意,他也有权把全部感性世界据为己有。他的权利确实是无限的(如果原始法权只能是一种现实的法权),因为应当限制他的权利的条件是不存在的。

b) 一个自由存在者的自我限制简直完全是由它对自身之外的另一个自由存在者的认识规定的。自我限制首先由此被设定起来,而这是能够不声不响地得到承认的。只要每个人服从法权规律,一俟他认识在他之外的另一个自由人,他就必定会以对方的自由来限制自己的自由。因此,我们设定的那个茕茕孑立的人,从他认识自身之外的另一个自由存在者的时刻起,就不再应该只注意自己的自由的可能性,而且也应该注意对方的自由的可能性。但是,我们还可以进一步断言,他的自我限制由此得到了规定,并且只有这种认识才规定了他的自我限制可以达到的界限。

c) 无论在什么情况下,我的自由都是由对方的自由限制的,不过有一个条件,那就是他本人也应依据关于我的自由的概念,去限制他的自由,否则,他就是无法无天。因此,如果从我对于对方

(I,3,413) 的认识中应该产生一种法权关系，那么，这种认识和由此发生的对于自由的限制就必定是相互的。由此可见，在特定的人们之间的一切法权关系都是由他们的相互承认制约的，而且也完全是由这种承认规定的。

II. 我们把这个命题应用到它所包含的各个具体情况上，首先应用到躯体的永远自由的法权上。

一个理性存在者一旦看见一个为了理性在感性世界中的表现而由肢体结合成的躯体，也就是说，一个人一旦看见一个人体，按照上面所述，这个存在者就必定要把这个躯体设定为一个理性存在者的躯体，把由此向他表现出来的存在者设定为一个理性存在者。而他一旦设定这个躯体，他也就恰恰由此把这个躯体规定为空间中的一定量的物质，这个数量的物质充满这个空间，并且在空间中是不可穿透的。

这时，根据原始法权，理性存在者的躯体必然是自由的和不可侵犯的。因此，认识者就必定会根据自己的认识，把自己的自由的效用性限制在这个躯体以外，限制在这个躯体在感性世界中所占有的空间以外。他不能把这个躯体设定为他可以随意影响，使之服从自己的目的，从而据为己有的东西，而是要把它设定为某种限制自己的效用性范围的东西。这个范围可以伸展到任何一个地方，但不能伸展到这个躯体占据的地方。我一旦看见这个躯体，认识到它的本质，我就认识了在感性世界限制我的效用范围的某种东西。我和我的效用性被排除在这个躯体一向占有的空间以外。

然而，由于这种自我限制取决于对方也同样看见我，并且像我设定他那样设定我——这本身是必然的——取决于他也像我限制

我的自由那样，以这种认识限制他的自由，所以，我的自我限制和他的法权都仅仅是或然的，是否会发生这两者是无法判定的。

III. 我一旦设定在我之外的存在者的躯体在其自己规定自己去发挥效用时是绝对自由的，设定这个由躯体表现出来的存在者是感性世界中的自由的原因，我就必定会设定，这个存在者希望感性世界中的某种效果能符合于他的概念，因而他根据原始法权的概念，希望感性世界中的某些客体服从他的目的。如果这个存在者看见我，他也必定会对我做同样的设定。

假如我们都知道这些分别服从一方的特别目的的客体，那么，这些客体对我们双方就必定彼此不可伤害。但是，由于这件事情 (I,3,414) 分别存在于一方的意识之中，而在感性世界中并不呈现出来，所以，法权的客体和限制的客体都是或然的。

法权的客体是或然的。但是，不仅法权的客体是或然的，而且一般的法权也是或然的。双方是否相互享有法权是不确定的，取决于一个未知的条件。只有对方珍视那些服从于我的目的的客体，我才有义务珍视那些服从于他的目的的客体。但是，在他认识那些服从于我的目的的客体之前，他根本不能表明他是否会珍视它们；在我认识那些服从于他的目的的客体之前，我也同样不能表明我是否会珍视它们。目前这种不确定性甚至取消了把我们证明为相互有法权能力的存在者的可能性。

（不仅双方是否思考过每一方都应珍视另一方的所有物是或然的，而且双方是否思考过应该相互尊重对方躯体的自由和不可伤害性甚至也是或然的。因此，在双方之间决不存在什么现实的法权关系；一切都是或然的，并且始终是或然的。）

我们在上面已经看到,一俟出现强制法权,不缔结契约的人们就不能长期和平共存。我们在这里发现,在论证相互之间的一切法权时,这种不可能性一般要比一切强制法权出现得更早,这是我们立即就会详细看到的。

IV. 如果双方合法的共存按照一种能够保障这种共存的规则——而不是借助一种有可能应验、也有可能不应验的纯粹偶然情况——来说是可能的,那么,那种不确定性就不能永远存在。因为从这时起,在双方中没有一个人能使未曾服从自己目的的东西服从自己的目的,从而将它据为己有,而不担心他所认识的另一个人业已占有它,因而他会通过自己的占有侵犯另一个人的权利。说实在的,从他们相互认识的时刻起,在双方中没有一个人能够哪怕保证其迄今占有的东西,因为另一个人总是有可能在自己还不是一个占有者的前提下,想占有那种东西,而这就会使受损害的人不能证明其占有的东西。尽管他是**诚实的**,但由于对方可能早已使这个东西服从自己的目的,所以,无论如何,他也是**违法的**。这时应当如何判定这件事情呢?或者,双方总是不可能知道,究竟是谁早已占有这个有争议的东西;或者,如果他们知道了这一点,这(I,3,415)种判定的根据也有赖于每个人的良心,而对于外在法权根本不是可靠的。在他们之间产生了一种无法判定的法权争执,也产生了一种有形力量的争执,这种争执只有从形体上消灭或完全驱逐某一方,才可能结束。如果事情很凑巧,因而在一方决不会发生一种欲望,去追求另一方想给自己保留的东西,那么,只要依靠这种偶然情况,他们双方就可能共同过合法的、和平的生活。但是,他们不能完全让他们的法权和他们的安全取决于这样一种偶然情况。

不消除这种无知，就不可能在双方之间产生一种合法关系。

权利和义务的客体是哪些东西，也是或然的。正因为如此，是否可以把一种关系算作权利，是否会发生一种义务，这也是或然的。谁要求法权，谁就必定要求消除那种使一切法权成为不可能的状况。法权规律要求有法权。因此，法权规律必然要求消除这种状况。所以，存在着要求消除这种状况的法权。谁不要求消除这种状况，谁就不过是表明，他不想要法权，不愿意服从法权规律；因此他变得无法无天，而理应受到无限的强制。

V. 但是，应当如何消除这种无知呢？就像上面阐明的，每个人都已经使某些东西服从于自己的目的，并且必定已经使它们服从于自己的目的，这是作为感性世界中自由的原因的人能够理解的事情。因此，一个人一旦知道在自身之外有另一个人，他就必须首先把他占有的东西限定为感性世界的一个有限的量。如果他想使整个感性世界惟独服从他的目的，那么，他已认识的另一个人的自由就不能存在下去；但是，另一个人的自由应能在这里存在下去，因此，他在法律上就有义务把某些东西留给另一个人，作为另一个人发挥自由效用性的客体。但一个人已经选择或愿意选择哪个特定的量，则取决于他的自由。

此外，每个人只能自己知道自己选择了什么东西，因为事情还停留在意识当中，并未表现于感性世界。所以，双方都应该向对方说出自己想独占什么东西，因为这是消除那种根据法权规律应当消除的不确定性的惟一途径。每个人在法律上都有义务就此在内心作出决定，对方也有权强迫犹豫不决的人作出坚定的决断；因为只要这种犹豫不决的情况持续下去，就不会产生法权和安全。其 (I,3,416)

次,每个人在法律上都有义务就此向外部发表声明,对方也有权强迫这个人发表这种声明,公布其财产;因为不发表这种声明和公布财产,同样不会产生法权和安全。

因此,特定的人们的一切法权关系都是以相互公布他们各自想独占的东西为条件的,并且只有这样才是可能的。

VI. 双方公布的要求,要么是相互一致的,要么是有争议的。如果没有人声明他想占有对方想给自己保留的东西,那就是前一种情况;如果双方都对同一个东西提出要求,那就是后一种情况。在前一种情况下,他们已经是一致的;在后一种情况下,他们的争议根本不可能依靠法律根据加以判决。例如,就不能根据谁先占有那个东西加以判决,因为任何一方都不能解释这类根据,所以,这类根据对外在的法权就不是在法律上可靠的。在法庭上论证占有的权利和宣布占有某物的意志,对双方来说都是对等的,所以,双方都享有相同的权利。

或者,双方都必须相互调解,使得每个人都从自己的一方减少自己的要求,直到双方的要求不再发生争议,他们可以处于原先假定的那种相互协调的情况中。但是任何人都无权强迫对方进行调解和作出让步,因为从对方不想就这些特定对象作出让步的事实中,并不能得出结论说,他不想服从一般法权规律。他选定了一项特定财产,公布了这项财产,从而履行了他对法权规律承担的义务。在我想把他要求的东西让给他时,根据他的表白,他也想服从法权规律;他只是不想服从我也要恰好占有这项财产的意志,而我的这一意志是特殊的、个人的意志,并不是我们双方对于法权规律应该共同具有的意志,而法权规律对于有争议的对象应当归于我

们双方中的哪一方并不能作出判决。

或者，如果他们不能调解，那么，既然双方的有争议的权利是相同的，则会产生一场无法解决的法权争端，从而产生一场只有毁灭一方才能告终的战争。由于这场战争同所有战争一样，都是绝对违法的，所以，为了不爆发这场战争，他们双方都必须把他们对相互间的争端的判决交给一个第三者，毫无保留地把他们关于目前情况的法律判决转让给他，把在将来实施他的判决的保证手段转让给他，也就是说，使他们的判决权和他们的有形力量都服从于这个第三者。按照以上所述，这就意味着，他们都必须与一个共同体相互结合起来。于是，每个人对于对方或者自愿地与一个共同体相结合，或者和他一道与一个共同体相结合——不是对于对方这样做或那样做，而是对于对方在那两者中择一——就都具有强制法权，因为如果不这样，在双方之间就不可能产生按照法权规律毕竟应当产生的合法关系。 (I,3,417)

VII. 现在，当这里只有这种情况时（因为我们在后面将会进一步谈到国家中的财产契约），双方要么在一开始时就是一致的，要么是通过调解成为一致的；人们认为，每个人在法律上都应占有那种根据彼此没有争议的声明而属于自己的东西。那么，他们对于特定的、划分给各方的客体的所有权究竟是以什么为根据的呢？显然，其根据仅仅在于，他们的意志不是有争议的，而是一致的；对于属于一方的东西，另一方放弃了提出要求的权利。一方说，“只有这个东西应该是我的”，他也就由此借助对比的限定作用，同时表示“除此以外的东西可以是你的”；反过来，对方也会这么说。由此可见，他们的所有权，即对于独占的东西的权利，是以互相承认

完成的，是以相互承认为条件的，没有这个条件，就不会产生所有权。一切财产都是以许多人的意志联合为一个意志为根据的。

我并不是由于另一个人的意志，而是仅仅由于我自己的自由意志，才被排除了对于一个特定客体的占有。假如我不自己排除自己，我就不会这样。但一般说来，根据法权规律，我应该把自己排除在某物之外。所以，这样的情况是无论如何都会出现的，因为每个人最初对整个感性世界都拥有所有权，但实际上却不应该保留这种权利，而在丧失这种权利时，每个人都毕竟应当是自由的，并且应当始终是自由的。

为了更清楚地说明我们的观点，我们再补充以下几点意见：

1. 通过对我的目的的单纯服从，我只在想像的原始法权状况中获得一份占有物；我由此获得的这份占有物只对我自己有效；但可以预料，我不会向我自己要求权利，也不会使我自己对一份占有物发生争执。不言而喻，在自然法权领域里，我把自己只看作人。(I,3,418) 在道德规律的法庭上，当然有另一种情况；在那里，人仿佛与自己不和，好像在责罚自己。

但是，必须提出那个命题，因为占有某物的意志是财产的首要的和最高的条件，只不过不是惟一的条件，而是必须通过另一条件才得到进一步的规定。一俟一个人被设定为与对方有联系，他的占有物就仅仅在它被对方承认的限度内是合法的；它因此才获得一种外在的、共同的有效性，一种显然仅仅对他和承认者来说是共同的有效性。这样，占有物才成为财产，即某种属于个人的东西。一个人只有与另一个人相区分，才有可能存在；因此，一个人的东西只有与另一个人的东西相区分，才有可能存在。我不把另一个

人设定为与我相对立，就不能把我自己设想为个体；同样，我不同时把某种东西设想为另一个人的财产，就不能把任何一件东西设想为我的财产。同样，另一个人也是从他那方面这么设想的。一切财产都是以相互承认为根据的，而相互承认又是以相互公布财产为条件的。

2. 因此，对一个特定对象的所有——不是一般能把某物据为己有——只有对于那些承认这种所有权的人们来说才是有效的，对于其他的人们来说则是无效的。对于另一个人或另一些人承认为我具有的东西，一切其余的人会与我发生争执，想与我分享；这种情况总是可能有的，而且不是悖理的。所以，除去那种得到整个人类承认的财产以外，根本就不存在着什么稳定的、完全可以依靠外在法权的财产。为了保证这种承认，看来有一个极其重大的课题；然而这一课题是容易解决的，而且在现实中早已通过目前人类确立的法制得到了解决。每一个生活在一个共同体中的人的财产，都得到这个共同体的承认和保障，因此，每一个联合起来的公民都得到这个共同体的承认和保障。每一个生活在国家中的公民的财产，都得到国家的承认，这就是说，生活在这个国家中的所有公民的财产，都得到与这个国家在空间上相接壤的各国的承认。而这些国家的财产又得到与它们相毗邻的国家的承认。即使一些遥远的国家不承认我所生活的那个国家的财产，因而间接地不承认我的财产，它们也毕竟承认了与它们毗邻的国家的财产。这些国家及其公民不穿越处于中间地带的国家，侵占其自由使用的财物，就不能进入我的财产领域。但是，由于它们承认了与它们毗邻的国家及其财产，它们也就不可以这么做了。由于地球是一个绝 (I,3,419)

对的、统一的和紧密联系的整体，所以，通过邻国之间的相互直接承认，地球上的一切财产也就都得到了间接的承认。当然，在战争中一切法权关系都不复存在，在进行战争的国家中一切个人财产都没有保障；但是，战争状态也决不是合法的状态。

VIII. 如果像可以期待的那样，双方不能把整个感性世界划归他们所有，因而他们一致公布财产，也仍然不能确定某些东西，那么，这些东西就不属于双方的财产（res neutrius〔双方皆无的东西〕）。这里不需要特别公布财产。凡是在双方公布的财产中没有包含的东西，都是由此排除的东西，而且除了确定的东西，一切东西都成为不确定的东西，即使这种东西在他们相互公布财产时对于他们还是未知的，因而是在以后才能发现的。这种不由双方掌握的东西（res neutrius〔双方皆无的东西〕）可能是一个第三者的占有，服从于这个第三者的目的。但是，由于双方都不知道这个第三者，而只是互相知道对方，所以，他们可能根本没有考虑到这个未知的、单纯可能的第三者。

但以后会有这个人或那个人想到，让这些不确定的东西服从自己的目的，从而占有它们。由于这些东西不属于他所承认的另一个人的财产，所以，他根据他的原始法权，觉得完全有权占有它们。但是，如果另一个人出于同样的理由，有同样的权利占有这种对象，谁应判决这项又有争议的权利呢？为了不产生这类法权争端，必定会像判决最初的占有物那样，同样公布和承认他们所扩大的占有物。这第二次公布和承认，以及今后可能作出的公布和承认，与第一次一样，都遇到了同样的难题：双方都可能想占有同一个东西，双方都有想要这个东西的同样的权利。关于双方的这种

或然的权利，始终可能产生一个无法解决的法律争端，爆发一场只有毁灭一方或双方才能告终的战争。因此，在他们之间建立起来的法权关系仍然是不确定的、不完善的，还没有在他们之间引进持久的和平状态。

由于这个原因，那种不确定性是不能长久的，他们不能让他们(I,3,420)的全部法权和他们未来的安全取决于这样一种新的偶然情况：没有人渴望得到另一个人想要的东西，或者，他们每次都心平气和地进行调解。因此，在双方最初结合时就必须为了法律关系，对未来的占有的权利规定某种明确的东西。

这种做法不仅是有益和有用的，而且根据法权规律，也必须这样做，因为不这样做，在他们之间就不能建立完备的和稳定的法权关系，不能缔造持久的和平。所以，每个人都有权强迫对方同意一项对双方都生效的、判定未来的占有的规则。

这会是什么样的规则呢？通过公布财产，确定了已被占有的特殊客体；通过相互承认，所有者得到了对方作出的那种对于产权必不可少的同意。相互承认会先于公布财产，这就是说，那种同意总是会一劳永逸地发生在双方和平联合的时刻。但是，公布未来的占有却不会发生在最初联合的那个时刻，因为如果那样的话，这就会是一种当下的占有，而不是什么未来的占有，那些客体也会是业已确定的，而不是不确定的，不是在未来才可以确定的。因此，事先发生的承认必定不是对确定的客体的承认，而是对可以确定的客体的承认；也就是说，他们必定是相互约束的，每个人都愿意毫不迟疑地承认另一个人在迄今尚未确定的客体的领域里所宣布的任何占有都是这个人的财产。

依照这个契约,在双方中首先公布了财产的人完全会通过公布财产而获得充分的所有权,因为另一方已事先受到这个契约的约束,必须表示自己同意。因此,这里首先出现了基于时间上在先的法律根据,并且它只是依照自愿的、但在法律上必需的约定出现的;迄今在外部法庭上没有可靠性的一个法律公式,即 Qui prior tempore, potior jure〔谁时间上在先,谁就在法律上优先〕,就由此得到了论证。另一个法律公式,即无主的东西归于最先占有它的人(res nullius cedit primo occupanti),在这里也得到了严格的规定和限制。从可以依靠外在法权来说,在世界上决不存在一种绝对无主的东西。只有相互公布财产和排除公布的财产,才会产生缔约者双方都没有掌握的东西(res neutrius〔双方皆无的东西〕),而这样的东西在所有者表示自己占有它以前,只是或然的 res nullius〔无主东西〕。(无主的东西仅仅是 res neutrius per declarationem〔经过公布财产以后,双方皆无的东西〕,这个东西 cedit, ex pacto, primo occupanti declaranti〔根据契约属于最先占有和公布它的人〕。) (1,3,421)

如果不能作出安排,尽快公布占有物,公布对客体的认识和给自己保留客体的决定,那么,产生无法解决的法律争端的可能性就仍然没有消除,合法关系就仍然没有得到完全的保证。因为如果在我占有一个对象之后,我为了公布我的这个占有物而想寻找的另一个人立刻跑来,要占有这个对象,向我公布那是他的占有物,情况将会怎样呢?这份财产到底归谁所有呢?法律争端甚至经常在双方各自的意识中,在外在法律的法庭上,都可能是无法解决的,因为没有任何人能够证明自己是最初的占有者。因此,双方有

可能抛弃已往抱有的一切小心谨慎态度,再次陷于彼此都被卷入的战争的危险境地。

所以,占有财产和公布财产必须综合统一起来;或者更精确地说,被占有的客体必须在占有的时刻有很明确的规定,以致另一个人不同时认识业已发生的占有,就不能认识这个客体。客体本身也必定会表明这种占有,因此,双方必须商定这种业已发生的占有的标志。这恰恰是必要的,因为发生法律争端的所有其他的可能性都可以预防。因此,阻止另一个人占有那个客体的强制法权是存在的。只有这些标志是由双方商定,为此而制作的,它们才算是标志。所以能有双方都愿意要的标志。地产的最自然的标志就是用栏栅或墓地把地产与其他土地分开。这就使没有理性的动物不可能进入这块地界,而使理性存在者想到,他们不应使用他们进入这块地界的能力。

IX. 至于那种同样可能产生法权争端的放弃财产(derelictio dominii)问题,我们立即就会清楚,最初的财产,即根据公布财产和相互承认而拥有的东西,只有所有者声明不想再占有这份财产,才可能被放弃;我们也会立即清楚,无论可能发生其他什么事情,每个人都必须一直承认,只要另一个人没有明确声明放弃的意志,他就想继续占有他曾经获得的东西。根据的范围有多大,建立在根据上的东西的范围就有多大。现在,只有公布财产才是财产的 (I,3,422) 根据,因此,财产不可能被取消,除非所作的公布被取消。但是,这样作出的公布却完全可以被那种相反地作出的公布取消掉。这样一来,被放弃的财产对于双方就都是没有主人的,而必须遵守关于无主对象的上述法律规则。至于谈到后来获得的财产(dominium

acquisitum),它则是可以根据约定的财产标志而要求得到的;但是,一旦这个标志被取消,这份财产也就被取消了,而这里依据的规则是:建立在根据上的东西不能超过根据的范围。我们可以说,另一个人看到标志以后,就知道有标志的东西已经被人占有。然而,所有者现在会取消这个标志,以免维护任何多余的东西;或者,这个标志已经变得陈旧不堪,也许自行消失不见了。正因为如此,从来都不可能向另一个人证明,他确实看到了财产的标志。这个人可能根本就没有遇到这个东西;或者,就算他遇到过这个东西,但他对这个东西并不感兴趣,因而可能没有注意这种财产的标志。由此可见,标志决不是多余的东西,而是必然能持久的法权根据。如果所有者取消标志,或让标志消失,他就会被看作一个已经放弃其产权的人。

X. 双方缔结明确的和确定的财产契约,从而互相表明:如果这个契约只能根据法权规律加以缔结,他们就都服从于法权规律,因此,他们是享有法权的存在者。由此可见,根据这个契约,就连他们躯体的不可伤害性和不可侵犯性——这在以前一直是或然的——也同时获得了他们的认可,而成为一条定然的法律。不言而喻,这条法律是不需要什么特殊约定的,因为它的**范围**在这里不是有争议的,而是通过纯粹的认识给定的。关于以前有或然性的**情况**,现在通过缔结契约得到了判定。我们的考察业已回归到自身。以前有或然性的首要东西,现在通过我们的考察的纯粹进程变成了定然的,因此,我们的考察圆满地结束了。

现在,两个存在者从限制它们的自由行动方面来看,在它们的相互关系中是完全确定的,又仿佛是互相为对方构成的。每个存

在者在感性世界中都有自己确定的位置；双方如果都坚持这样的 (I,3,423)
位置，就根本不可能发生法律争端。在他们之间已经建立了一种法权平衡。

XI. 那种本身只涉及形式的法权规律也可以在内容方面规定每个人的法权范围，这个用综合方法制定的命题已经通过它的普遍适用性得到了验证。对我来说，对一个自由存在者的纯粹认识可以直接规定我与这个存在者的法权关系，就是说，这种关系被设定为必然需要加以规定的；因此，法权规律提出了一个绝对的课题：要么自由地规定这种关系，要么让国家规定这种关系。

因此，我们业已回答了作为一门实在科学的法权学说的最重要的问题：如何把单纯形式的法权规律应用于特定的对象。

法权学说第二章

关于强制法权

§ 13.

我们在法权平衡的演绎中所作的全部论证都是在一个圆圈里旋转。如果人们反思这个循环论证，那种由此证明为可能的法治状态就会再次成为不可能的；法权概念总是显得空洞无物，而没有任何用途。

那些被我们假定为能够互相认识的理性存在者，每一个都从自己的方面感到下面的问题是不确定的：他在另一个理性存在者面前是否可以信赖他自己的法权的可靠性，另一个理性存在者是否也有同样的法权；或者说，他是否会让人用有形的权力从他的效

用范围里驱逐出来。他们双方确定了他们的法权范围，互相承认了对方，就可以消除这个疑虑，因为由此可以清楚地看出，他们是服从法权规律的。

但是，双方的相互安全与其说是基于他们共同约定了一种法治状态，倒不如说是基于他们今后的一切自由行动将遵守这个约定。因此，在这个约定中预先就假定了每一个人都必须相信另一个人，所以他不仅应当在他认为适当的时候履行他的诺言，而且应当把这诺言当作牢不可破的法律。但是，这个人根本不能把这样的法律立为他愿意遵守的法律，也不能在今后确实遵守这种法律，除非他愿意在他们之间发生一种合法关系，因而他服从法权规律。(1,3,424)

因此，那种应当证明另一个人的合法性和法律能力、证明他对法律的服从的东西，只有已经假定了需要加以证明的东西，才能作出证明；如果没有这一假定，那种东西就既没有什么有效性，也没有什么重要性。

今后的全部研究的精确性都取决于严格地接受这个观点。双方的安全不应当取决于某个偶然情况，而应当取决于一种类似于机械必然性的、绝对不可能有例外的必然性。只有在法权规律对双方都是他们意志中的牢不可破的法律的条件下，才会有这样一种安全；如果双方不能相互理解这种彼此抱有的信念，他们就不能保证任何约定，因为约定只有在意志服从法权规律的条件下才有效。可能有许多原因，它们会促使双方达成约定，而他们自身在约定的时候并不具有履行诺言的意志。或者，双方在约定的时候会认为他们的诺言是诚实可靠的，在内心也决意合法地互相生活在一起；但是，在受到和睦风尚的诱导和保证以后，在消除了对于心

平气和的调解可能抱有的恐惧，而完全相信邻人的软弱以后，双方中的一方或者双方都会改变初衷，而有不同的想法。某一方一旦设想这么做是可能的，就没有一刻再能保持宁静，而是必定会不断加强守卫，不断准备打仗，从而使对方——他也许仍然认为他们双方的诺言是诚实可靠的——也处于与自己相同的境地，并把自己的不信任态度通知对方。每个人都由此获得了一种与对方断绝和睦相处，使自己解脱这种关系的权利，因为双方自由共处的可能性已经被取消。他们的契约也完全失效，因为契约得以成立的基础，即相互之间的信任，也已经被取消了。

结论 在自然法权的领域中，人们之间的法权关系的可能性是以相互忠诚和相互信任为条件的。但是，相互忠诚和相互信任并不取决于法权规律；它们不是可以强求的，也不存在强求它们的 (I,3,425) 法律。我不可强求某人在内心里信任我的诚实，因为这并不表现出来，因而是存在于自然法权的范围以外的。我甚至不能强求某人不表现出他对我的不信任。因为如果他竟然不信任我，那么，我使用这样一种强制手段，就会使他不得不放弃他对自己的安全的全部操心，因而放弃他的全部自由和他的全部权利；我也许会由此使他屈服于我的随意的法律裁决和我的威力，也就是说，我会奴役他，但这是任何人都无权做的。

§14. 一切强制法的原则

像我们看到的，一旦生活在一起的人们失去了彼此的忠诚和信任，他们之间的相互安全和一切法律关系就变成了不可能的。

毫无根据的相互猜疑，会使缔约双方不可置信，因为这样的信念只能建立在坚定不移的、完全防止了任何软弱退让的善良意志之上。如果一个人几乎不能让自己有这样的信念，那就更谈不到让别人也有这样的信念了。忠诚和信任一旦丧失殆尽，就不可能再加以恢复，因为要么是双方不安全的情况继续下去，各方都互相怀有猜疑之心，而且每一方都看到对方小心翼翼，因而猜疑之心日益严重；要么是在他们之间爆发一场从来都不是合法状态的战争，而且双方总是能够在战争中相互找到怀疑对方的合法思想的充足根据。

这时，双方中没有一方关心另一方的善良意志本身的形式。每一方都抱着这种意图，站在他自己的良心的法庭面前。他们关心的只是意志的结果或内容。每一方都希求并且有权希求，对方发生的行动仅仅是在假定对方完全具有善良的意志时才会发生的行动；至于是否真有这种意志，则不是他们关心的问题。每一方对另一方都仅仅提出**合法性**的要求，却决没有提出**道德性**的要求。

但是，这时不可能、也不应当作出这样一种安排，按照这种安排，不应当发生的行动会受到机械自然力量的阻止。(I,3,426) 一方面，这是不可能的，因为人是自由的，正因为如此，人就会抵制和克服各种自然力量。另一方面，这是违法的，因为这种做法会把法权概念领域中的人变成一架单纯的机器，人的意志自由会被看得一文不值。因此，需要作出的这种安排必须是针对**意志本身**的，必须诱使和强迫意志去自己规定自己，仅仅希求那种能够与合法的自由相容的东西。不难看出，这一回答必定会得出这样的结果；但这种结果如何成为可能的，则比较令人费解。

自由存在者以绝对的自由为自身设定目的。自由存在者有意志活动，是因为他有意志；希求一个客体的意志活动，本身就是这个意志的最终根据。我们在上文只是这样规定了自由存在者，而这个存在者也必须这样加以规定。假如他被理解为其他东西，自我性就会消失。

假如那种情况现在可以这样加以安排，即按照一个始终有效的规律，必然会从任何不合法的目的的意志活动中产生出与预期目的相反的结果，那么，任何违法的意志就会自己毁灭自己。恰恰因为有人希求某种东西，就会有人不希求这种东西；正如一般的意志是其自身的最终根据一样，任何不合法的意志都会成为其自身毁灭的根据。

以这个命题具有的全部综合的严密性提出这个命题是必要的，因为一切强制法或刑法（全部刑事立法）都是以这个命题为基础的。现在，我们就分析这个概念，以便阐明这个命题。

自由存在者为自己设定一个目的。这个目的叫做 A。这时，这个 A 可以被当作手段，同另外一些目的联系起来，而另外一些目的又可以被当作手段，同其他的目的联系起来，如此等等，这当然是可能的。但是，人们攀登到自己想要达到的高度，就必定要最终假定一个绝对目的，而这个目的之所以被希求，完全是因为它被希求。一切可能的中间目的都是作为这个绝对的总体目的的各个部分而与它相联系，因此也可以看作是一些绝对目的。有人希求 A，这就意味着：有人要求在现存知觉中给出某种与 A 的概念一致的东西。因此，关于 A 的现实存在的概念，即希望 A 存在的意志活动，就是意志 A 的动力。既然当前渴求的肯定是 A，并且对其

存在的愿望肯定是压倒一切的愿望,与A相反的东西则肯定会遭到厌恶,而且这在当前是最让人害怕的祸害。

(I,3,427)　假如人这时预见到,从他的实现A的效用性中必定会产生出与A相反的结果,那么,正因为他希望或渴求A的存在,因而厌恶与A相反的东西,他就会不愿意实现A;他之所以会不希求A,恰恰是因为他希求A。这样,我们的课题也许就得到了解决。最强烈的、这时恰好占支配地位的渴求仿佛提供了平衡,而意志也仿佛自己毁灭了自己。意志会用其自身的力量把自己限制和束缚在自己的界限内。

因此,假如可能作出一种以机械必然性发挥效用的安排,通过这一安排从所有违法的行动中产生出与其目的相反的结果,那么,通过这样一种安排,意志就会不得不只希求合法的东西,而且通过这样一种安排,在失去相互忠诚和相互信任之后,安全又会得到恢复。并且因为渴望得到他人的东西的邪恶意志恰恰通过其自身的非法欲求,会被导向一种与善良意志相同的目的,所以,在外部实现法权的善良意志也就会被这样一种安排弄成可有可无的。我们所描述的这样安排就叫做**强制法**。

作出这样一种安排的权利一般来说是现存的,因为根据法权规律,相互之间的合法的自由和安全应当居于支配地位。这种自由和安全能借以居于支配地位的相互忠诚和相互信任,并不是按照一条规律可以产生出来的,以致人们肯定会依赖它们;也就是说,那种目的必须通过一种惟独能使它照例得到实现的法规来实现,而这种法规就是强制法。因此,作出这种安排的课题就包含在法权规律的范围里。

最后，善良意志的自由始终不受强制法的侵犯，而依然保持着自己的全部尊严。只要一个人为了单纯的合法性而肯定仅仅希求合法的东西，在他身上也就不会产生什么渴求非法东西的欲望。但是，像我们看到的，这个法规仅仅是从这种欲望方面考虑的，只是把这种欲望当作动力使用，仅仅借助这种欲望而转向意志。仿佛只有通过这种欲望，人们才认为这个法规有某种能够吸引和阻止我们的东西。因此，在一切不存在这种欲望的情况下，这个法规是不发生作用的，并且从意志方面来看完全被扬弃了；这个法规也不会成为动因，因为诚实态度是由另外的动因促成的。对正直的人来说，决不存在什么外在的法规；他们已经完全摆脱这种法规，而且是依靠他们自己的善良意志摆脱的。

然而，在不损害意志的情况下，也会由于粗枝大叶和漫不经心 (I,3,428) 而造成损害，这是强制法所指的第二个可能的方面。我们已经描述过的强制法是基于损害别人的意志的，或更确切地说，是基于损人利己的意志的，是针对这种意志的，而且像刚才从另一方面指出的，如果不存在这样的意志，强制法也就被取消了；这种强制法在现在所述的第二个可能的方面是不发生什么影响的，在另一方面也显示不出什么保护作用。但是，对受害者来说，由漫不经心造成的损失与由邪恶意志造成的损失是同样的，对这种损失可能抱有的担忧与对怀有敌意的侵袭抱有的担忧一样，都使受害者感到同样的不安全和恐惧。因此，通过我们已经描述过的那种安排，安全尚未得到充分的论证。还必须针对这种漫不经心的情况，再作出一些安排。

一切粗心大意都可以归结如下：人在他必当有意志的情况下，

在他被看作理性的和自由的存在者，因而肯定可望有意志的情况下，却根本没有意志。他根本没有确立起关于自己的行动的概念，而是像听凭偶然情况的驱使一样，机械地行动的。这就妨碍了他人与他安全地生活在一起，并且把他变成了一个自然产物。人们必须使这个自然产物处于静止的、没有能动性的状态；不过，由于他毕竟也有自由意志，所以，人们毕竟不能这么做，并且由于他的自由在总体上必须受到尊重，所以，人们也不可这样做。为了可能与他安全地生活在一起，人应当依靠自由意志，把他的有形力量的表现引向一个经过深思熟虑的目的；在与他人的自由的关系上，可以给他确定以下规则：

他在多大的程度上操心，使他的法权不受损害，他也就必须恰好在多大的程度上操心，使他不损害他人的法权。对于这一规则的有效性的证明如下：法权规律赋予我的最终目的是相互的安全。在这个最终目的中包含着一个目的，那就是我的法权在什么程度上始终不受他人的损害，他人的法权也恰好在同样的程度上始终不受我的损害。如果这两个法权不同样是我的意志的目的，我的意志就是非法的，我也不可能与他人建立一种稳定的、和睦的关系。

问题在于，要使一个人在他应该具有意志的地方具有意志，或者像我们已经用制定的规则对这个命题详细规定的，要使他如同操心他自己的安全那样操心他人的安全，我们应作怎样的安排。

我们首先注意的是第一个公式，之所以如此，恰恰是因为它比(I,3,429)较难解，因而才使研究最有兴趣。这个公式是：要在一个人身上引发意志，应作怎样的安排？

一般来说，没有意志的存在者不可能是自由的和理性的存在者，因为这是与前提矛盾的。我们在这里设想的那些人都具有意志，他们的确定的志向也是众所周知的，他们业已公布了他们依靠自己的意志，使之服从于他们的目的的客体（他们的财产）。需要作出的安排必定会从这种千真万确存在的意志中引发出一种虽然阙如、但对相互安全的可能性又必不可少的意志，这就是说，满足他们具有的意志，必须以这样一点为条件：他们具有他们理应具有、也许又不愿具有的其他意志。——我千真万确地把 A 当作目的。如果我要生活在一种合法的关系中，我就必须还具有目的 B，而我是否始终会具有目的 B，却是令人怀疑的。但是，希求目的 B 的意志活动如果被当作实现目的 A 的条件，则一定会在我身上被引发出来。在这样的情况下，我会违背着自己的善良意志，不得不希求 B，因为没有这个 B，我所希求的 A 就会成为不可能的。A 是坚持我自己的法权的目的；B 是不损害他人的法权的目的。如果对于他人的法权的任何损害，由于一种以机械必然性占支配地位的强制法会成为对于我的法权的损害，那么，我就会像操心我的法权的保障那样，操心他人的法权的保障，因为通过业已作出的安排，他人的安全也成为我自己的安全。简言之，任何由于我的不谨慎而给他人造成的损失，也必然同样会被施加于我本人。

我们还可以作一个比较。在前一种情况中，意志超出了它自己的界限，它指向那种惟独属于他人的东西，而把这种东西当作它为它自己的利益而想使用的东西。强制法恰恰利用了意志的这种僭越行为，以便把它驱赶回它自己的范围里。在后一种情况中，意志是适可而止的，就是说，它根本不指向那种属于他人的东西，就

像它理应如此那样。强制法运用了它为保持自己的法权所作的合法操劳，以便使它在自己的界限内完全占有自己的东西。由此可见，对于它自己的安全的操劳就在强制法权的引导下获得了相反的效果，就是说，这种操劳总是获得其理应获得的效果，以保持法权的平衡。因此，关于旨在保证一切人的法权平衡的强制法权的概念，现在已经得到完全详尽的阐述。

(I,3,430)

§15. 关于强制法的建立

强制法应当发生这样的效用，那就是从任何损害他人法权的行为——这对害人者是不可避免的和具有机械必然性的，所以是他完全肯定能预见到的——中都会不可避免地产生出同样对于害人者自己的法权的损害。问题在于，怎样才能引进这样一种事物的秩序。

就像从这件事情中看见的，这里需要有一种强制性的、侵犯者无法抗拒的惩罚力量。但是，这样一种力量首先应当由谁建立起来呢？

如果没有相互的忠诚和信任，这种力量就是作为达到相互的安全的手段设定起来的，而根本没有作其他考虑。因此，只有希望达到这个目的的人才可能想要这种力量，而这种人也必定想要这种力量。现在，希望达到这个目的的人们就是假定的缔约者；由此可见，他们并且只有他们，才是想要那种手段的人们。在达到这种目的的意志活动中，并且只有在这种意志活动中，他们的意志才得到统一。因此，他们的意志也是在想要那种手段的意志活动中统一起来的，这就是说，他们必定要在他们之间缔结一项建立强制法

和强制力量的契约。

那么，这种力量应当是什么呢？这种力量受到一个概念的指引，并且坚持实现这一概念；具体地说，这是一个由绝对自由确立的概念，即关于双方在感性世界中发挥他们的效用性的契约所设定的界限的概念。因此，这不可能是什么机械的力量，而必定是一种自由的力量。这样一种把所有这些需求在自身中结合起来的力量，只能被设定为他们自身的、由他们的共同意志确立的力量。因此，他们为建立强制法而必须在他们之间缔结的契约，应有这样的内容：按照强制法的内容，双方要用联合起来的力量，对付他们双方中任何损害他人的人。

这时，只要在双方中出现一个侵犯者，就一定会出现运用强制法的情况。这个侵犯者用他自己的力量击退他自己的进攻，这是自相矛盾的；在这样的情况下，他会放弃进攻，因而就不会有侵犯者，运用强制法权的情况也不会出现。因此，他只能许诺说，他不想抵抗对方的强制，而是想心悦诚服地服从这种强制。

但是，这也同样是自相矛盾的，因为按照我们的假定，害人者无论其行为是有意图的，或是出于粗心大意，都具有保持自己东西的坚定意志，正像强制法权仅仅从这种意志出发考虑一样。在前 (I,3,431) 一种情况中，他具有的甚至就是抢占属于对方的东西的意志，而这种意志恰恰是应当用强制手段加以挫败的意志。假如他听命于权力，也许就不需要针对他的权力；他大约会自愿不再作为非作歹的事情，因而决没有强制法权所假定的意志。（让别人强制自己的职责是自相抵牾的。谁让别人强制自己，谁就不会受到强制；谁受到强制，谁就没有让别人强制自己。）

无论怎样，情况必定如此，因为一种法权优势通常应该来自我们认为双方都有相等的有形力量的地方。因此，虽然不能信任一个人会让人凭他自己许下的诺言，阻止他侵占他人财产的行动，而他在实际上也没有让人阻止过他这么做，但还是应该相信这个人为了不违背他在强制契约中许下的诺言，会自愿地服从对他的财产所做的处罚。

在这种情况下，如果受害者自己获得了法权，而害人者由于受到束缚，必须完全听命于对他的裁决及其执行，那么，谁也无法替他担保，说受害者不会有意地越过强制法权的界限，或者在运用强制法权于目前的情况时不会出错。认为被侵犯者在根本不再信任对方以后，也必须对于对方的合法、公正和智慧表示出闻所未闻的、不可思议的信赖，这一切无疑是自相矛盾的。

因此，我们提出的这样一种契约是自相矛盾的，完全不可能得到实现。

这种契约只能在这样一个条件下得到实现：受害者始终是强大的，但只强大到我们演绎的强制法权所确定的界限；他在达到这一界限时就会失去所有的权力；或者按照上面提出的公式来说，每个人都应具有与法权相等的权力。正像我们刚才在上面看到的，这种情况只发生在一个共同体里。因此，除了在一个共同体里，就根本不可能运用强制法权。在共同体之外，强制始终只具有或然的合法性，正因为如此，在现实中运用强制，似乎还存在一个以强制为目的的绝对法权，这一直是不公正的。

(I,3,432)　（因此，从人们经常应用的自然法权这个词的意义上说，根本不存在什么自然法权；这就是说，除了在一个共同体里，除了在有

实定法的情况下，人们之间是不可能有法律关系的。或者，这里存在着普遍适用的道德和对这种道德的共同信仰；此外，还出现了即使在一切人都有最善良的意志时也往往不可能发生的事情，即所有的人都要求结合起来这样一种具有最大偶然性的事情。这样，法权规律就绝对不起作用，并无法加以言说，因为理应按照法权规律发生的事情是在没有法权规律的情况下发生的，而法权规律禁止的事情是人们从未想要发生的。对一种完善的道德存在者来说，不存在什么法权规律。我们已经清楚，人不可能是这种道德存在者，因为他要有道德，就必须受教育，必须自己教育自己，因为他不是天生就有道德的，而是通过自己的劳动才能使自己成为有道德的。这是一种情形。

或者，不存在普遍适用的道德，或至少不存在对这种道德的共同信仰。这样，外在的法权规律就必定会出现。但是，除了在一个共同体里，法权规律就不可能得到应用。这样一来，自然法权就被取消了。这是另一种情形。

但是，我们在一个方面有所失，在另一个方面就会有所得；因为国家本身会成为人的自然状态，国家的各项法律不可能是任何别的东西，而只能是已经实现的自然法。)

法权学说第三章

论国家法或一种共同体的法权

§16. 共同体概念的演绎

我们曾经遇到而未能解决的一个课题，现在我们希望用共同

体概念加以解决,这个课题就是:实现这样一种权力,依靠这种权力,能够强迫生活在一起的人们接受法权或他们大家必定都想要的东西。

I. 共同意志的客体是相互的安全。但是,按照这个前提,在每个人那里,由于不产生道德,而是仅仅产生利己心,所以关心对方安全的意志活动是从关心他自己的安全的意志活动出发的。前者服从后者,没有人会认为,对方在自己面前的安全是件事情,除非他自己在对方面前的安全只有在对方安全的条件下才是可能的。我们可以用下列公式扼要表达出这层意思:每个人都使共同的目的服从于他的个人目的。(强制法也毕竟考虑到了这种情况;强制法在实际上把每个人的幸福与所有其他人的幸福的保障都结合了起来,所以一定会在每个人的意志中产生两种目的的交互作用和必然联系。) (I,3,433)

但执行强制法的权力意志不可具有这样的性质,这是因为,既然个人意志对共同意志的服从只是由强制权力产生的,而这种强制权力一定会高于一切其他权力,所以在强制者那里,这种服从只能由他自己的权力产生出来,但这显然是悖理的。因此,这种服从和相互一致必定不应当是创造出来的,而是业已存在的,这就是说,强制权力的个人意志与共同意志肯定是同一个东西;对这种权力而言,共同意志必定是个人意志,任何其他意志则必定都不是个人意志,而这种权力也必定不会有其他的特殊意志和个人意志。

II. 所以,国家法的课题——而且按照我们的证明,这也是整个法权哲学的课题——就在于发现这样一种意志,这种意志完全不可能是不同于共同意志的意志。

或者按照我们前面提出的公式——这个公式对我们的研究进程更合适一些——来表达：发现这样一种意志，在这种意志中个人意志和共同意志得到了综合统一。

我们按照严谨的方法去解决这个课题。需要发现的意志可以叫做X。

a）每个意志（在未来）都以自身为客体。任何意志活动的最终目的都是保持其自身。X也是这样，因此，这或许是X中的个人意志。现在，这种个人意志应当与共同意志是同一个东西，而共同意志是保障一切人的法权的意志。这样，X就像它希求的那样，希求一切人的法权的保障。

b）只有一切人都有自相一致的意志，只有一切人的意志都相互一致，才能希求一切人的法权的保障。只有在这个方面，一切人是一致的；在一切其他方面，他们的意志活动则都是单独的，并且是追求个人目的的。按照强制法涉及的一种普遍的利己主义的前 (I,3,434) 提，没有一个人或一方会给自己提出这种目的，只有所有的人才会相互提出这个目的。

c）因此，X本身应该是一切人的这种一致性。就像这种一致性一定希求其自身一样，它也一定希求一切人的法权的保障，因为它与这种保障完全是同一个东西。

III. 但是，这样一种一致性是一个单纯的概念；它不应当停留于此，而应当在感性世界中得到实现，就是说，应当以明确的语言加以表述，并作为有形的力量发生效用。

对我们来说，只有人是感性世界中有意志活动的存在者。因此，这个概念必须在人身上并且通过人得到实现。而这就要求：

a）一定数量的人们的意志应该在某个时间真正一致起来，并且宣布自己为一种外在的意志。这里，重要的是去证明，所要求的一致性不应由自身发现，而应建立在所有的人在感性世界中的一种明确的行动上，这种行动需要在某个时间加以知觉，并且只有通过自由的自我规定才是可能的。这样的行动产生于上面已经作过的证明。意思是说，法权规律只是告诉我们，每个人都应当通过对方的法权来限制自己的自由的使用，但这并没有规定每个人的法权应当发展到什么程度，应当涉及什么对象。这必须加以明确地解释，使一切人的解释都可以相互一致。每个人都应当对所有的其他人说："我想在这个空地方生活，想把这个东西或那个东西据为己有。"其他人必须回答说："你可以在这里生活，可以占有这个东西。"

对这个行动的进一步研究给出了国家法学说第一节："论国家公民契约。"

b）这种意志应当被确定为一切人的持久意志，每个人只要还在那个空地方生活，他就应该像他目前已经说过的，承认这种意志是他自己的意志。在迄今的所有研究中依然至关重要的是：在一个环节中体现了全部未来的意志；突然希望得到全部未来的生活。在这里才会使这个命题真正生效。

在这样确定了目前的意志以后，对一切时间来说，这个得到表述的共同意志就成为法律了。

c）在这种共同意志中部分地规定了每个人的法权应当发展到什么程度，就此而言，立法是确立民法(legislatio civilis)；在这个共同意志中也部分地规定了任何以这种或那种方式破坏立法的 (I,3,435)

人应受何种惩罚，就此而言，立法是确立刑法（legislatio criminalis, jus criminale, poenale)。这一研究给出了国家法学说第二节："论民法。"

d）这种共同意志为了能够保持自身的优势，并用强制手段保持自己的稳定，就必须具备一种权力，更确切地说，具备一种最高权力——国家权力，而任何个人的权力与它相比，都是无限渺小的。国家权力包含两个方面：裁决的权力和执行已经作出的法律裁决的权力。（potestas judicialis et potestas executiva in sensu strictiori〔狭义的裁决权和执行权〕，两者都属于 potestas executiva in sensu latiori〔广义的执行权〕。）

IV. 共同意志在某个时间确实已经表现出来，并且通过依据共同意志订立的公民契约成了普遍的法律。

按照上面提出的原则，要认识哪些东西不仅在规定每个人的法权方面，而且在规定刑法方面都将成为这种共同意志，是毫不费力的。但是，这种意志尚未在任何一个地方扎根和展开，也没有具备一种权力。如果这种意志继续存在下去，而且以前那种人人自危的状态和一切人反对一切人的战争不会立即复返，共同意志就必定会具有一种权力。在这种情况下，共同意志已经作为纯粹意志得到实现，但还没有作为保存自身的权力得到实现。因此，这个课题的后半部分尚待解决。

这个问题似乎可以从自身得到回答。

这就是说，这些受约束者作为感性世界中有形体的人们，自身必然具有权力。由于大家对每个人只能根据其行动作出判断，所以，只要这个人不触犯法律，就可以假定他的个人意志与共同意志

是一致的，因而他的权力属于国家权力。任何一个人，如果他在心里怀有不合法的意志，就必定会经常惧怕众人的权力，而众人也会同样惧怕他的权力，因为他们对他那种在行动中尚未表现出来的叵测之心毫无所知。可以假定众人的权力已被解释为法律，它把每个人的权力限制在他们自己的范围中。因此，这就是最完善的法权平衡。

但是，一旦有人触犯法律，这个人就被排除在法律之外，他的权力也被排除在法律权力之外。这个人的意志不再与共同意志是一致的，而是成为一种个人意志。

(1,3,436)　同样，受害者也被排除在执行共同意志之外，这是因为，恰恰由于他是受害者，所以就得把他那种要求害人者向他赔偿损失和受到惩罚的意志看作他的个人意志，而不看作共同意志。这时，根据前提，他的个人意志是仅仅由共同意志的权力加以限制的。假如他为了行使他的既定个人权力，获得了行使共同意志的权力的领导地位，那他的个人意志就会不再受这种权力的限制，而这是违反契约的。因此，这里必须有一个第三者，即仲裁者，因为大家可以假定，无论谁得到有争议的财产，他都不会有个人偏见，所以，只要共同的安全濒于危险境地，都可以把全部争端交给他处理；因此还可以假定，只有他的超越这类争端的意志是必然的共同意志，他的个人意志在这里不发生任何影响，既没有加以列论，也没有得到应用。

V. 但是，始终存在着这样一种可能性：这个第三者或者由于对某一方解释不清的偏爱，或者由于他在这里确实能得到好处，或者由于错误，作出了一个不公正的判决，并且和上诉者联合起来执

行这个判决。这样，双方就是为不公正而联合的，最高权力也就不再站在法律一边了。或者，还可以把这种可能性更概括地表述为：

在一个设定的联合体中，一些人联合起来对付一个人或一些弱者，以便用共同的力量压倒这类人。在这种情况下，那些人的意志虽然是他们压迫者共同具有的意志，但不是一切人的共同意志，因为被压迫者并没有把他们的意志交给这种意志；这不是那种在以前被转变为法律的、被压迫的人们也赞同的共同意志。因此，这不是法律的意志，而是反对法律的意志。然而，这一意志现在却是强大的。只要这样一种反对法律、赞同违法行为的联合有可能存在，法律就没有得到理应得到的最高权力，而我们的课题也没有得到解决。

怎样使得这种联合成为不可能的呢？

按照前提，在每个人身上，关于共同目的或法权的意志活动受到关于他的个人目的的意志活动的制约，关于公共安全的愿望受到关于他自己的安全的愿望的制约。因此，必须进行一种安排，使得人们不按照不可或缺的法律放弃他们自己的安全，就不能联合起来反对其他人。

这时，如果在一个国家中一个社团有一次按照业已发生的统 (I.3.437) 一联合起来，反对和压迫单个的国家成员是可能的，那么，第二次、第三次发生这样的联合当然也是可能的。因此，每一个这时与被压迫者联合起来的人都必然担心，按照当前的准则，也会轮到他们受压迫。但也有一种可能，即每个人都会设想：这恰恰与我没有关系，我至少还够聪明，总能作出安排，使我永远处于强者一边，而决不处于弱者一边。

这种想法的可能性必须彻底加以消除。每个人都必须看到并且确信,从压迫和非法对待一名国家成员的行动中肯定会产生出他自己也受压迫和非法对待的结局。

只有通过一项法律,才会产生确定的信念。这就是说,不合法的暴力行为必定会由于它在某种情况中发生过一次而成为合法的。正因为有一次发生过某种事情,所以每个人才必定会完全有权去做这种事情。(按照上面的公式:任何被允许的行动都必定会成为法律,而这一法律也就必定总是会由此成为行动。)

(这个命题本来是理所当然的。法律对所有的人都是平等的,因此,某个人按照法律有权利做的事情,所有的人也必定都有权利去做。)

但这个建议不是可行的,因为这样一来,永恒的法权和正义就被这种法律本身扬弃了。正因为如此,在法权规律中不能包含把不公正说成公正的命题,而只能包含这样一个命题:因为不公正行为的合法性并非只在理性推理中,而且也在实际上必然会产生于一种许可不公正行为的惟一情况,所以,根本就不应该发生这种许可不公正行为的惟一情况。如果我们想再更详细地观察上面提出的法律力量概念,如何安排这种情况的办法就会立即得以产生。如果我们想再更详细地观察上面提出的原则,我们就会立即看到这种情况必定是怎样发生的。

我们已经说过,强制力量必须是这样一种力量,它的自我保存是以其永久的效用性为条件的,因此,如果它有一次不发生效用,它就会永远遭到毁灭,也就是说,它的存在完全取决于它的效用性在一切个别情况中的存在或显现。由于这种事物秩序可以不是自

动发生的，至少不是按照一种惯例不间断地存在的，所以，它必须 (I,3,438) 由公民契约的基本法引入。

这里要求的事物秩序将由这样的规定引入，即：在所有以前的事物没有按照法律加以判决之前，法律对今后的事物就不应具有法律有效性；在所有以前根据一种法律上诉的受损害者没有获得法权之前，任何人都不应当根据这种法律获得法权；在所有以前违反这种法律的行动没有受到揭发和惩罚之前，任何人都不应由于违法行动而受法律的制裁。但是，由于法律一般只是一个整体，因此，在没有考虑它的一切先前职责之前，它根本不可能以它的任何一个部分作出判决。这样一种安排必须由法律自身作出；法律在这种安排中给自身规定一种法律。我们称这种回归到自身的法律为*具有宪法性质的*法律。

VI. 只要已经指出的这种秩序在公共权力的应用中受到强制法的保障，普遍的安全和法律持续不断的支配地位就稳固地建立起来了。但应当怎样保障这种秩序本身呢？

就像我们在这里始终假定的那样，如果共同体全体成员掌握了执行权，那么，哪种另外的权力应当强迫共同体全体成员在运用这种权力时永远遵守他们自己的法律呢？或者说，如果我们假定，共同体全体成员出于善良意志或对宪法的忠诚，在一段时间里是遵守那种具有宪法性质的法律的，但不能或不愿意使一名受损害者获得他的法权，因而使司法确实长时间受到阻碍，那么，由此产生的混乱情况就会立刻变得很严重，以致共同体全体成员不得不采取违反其基本法的行动，在没有惩罚旧的违法行动的情况下就必须从速对付新的违法行动。这些法律的停顿是对共同体全体成

员的懒散、马虎或偏颇的惩罚。那么，应当如何迫使共同体全体成员给自身施加和承受这种惩罚呢？可以说，共同体全体成员在执法方面是自己的法官。只要不安全的局势不再会蔓延，共同体全体成员就会由于贪图安逸或态度偏颇而容忍许多事情；假如这种不安全的局势因而越演越烈，并且能被绝大多数人感觉到，那么，共同体全体成员就会以非法的、强烈的严厉手段，对付那些由于迄今为止的宽容态度而变得肆无忌惮的、希望自己也能得到宽容的(I,3,439)犯罪分子，而共同体全体成员都将其厄运恰好置于人民的这个觉醒阶段；在恐怖与日剧增以前，人民又会重新沉睡，于是，循环过程又会重新从头开始。人们不仅像处在国家以外那样，经常害怕一切人的暴力行动，而且也偶尔害怕情绪激昂的、在法律的名义下干着不合法行径的群氓的盲目愤怒，所以，这样一种政体，即最地道的意义上的**民主**政体，也许是世界上可能存在的最不可靠的政体。

所以，这里提出的问题仍然没有得到解决，人们在上述政体中的处境正如过去没有这种政体时一样，是不安全的。真正的原因在于，共同体全体成员在执法方面既是**法官**，**又是法律诉讼的一方**。

由此产生了解决问题的方式。在真正做到公正的问题上，法官必须与法律诉讼的一方分开，共同体全体成员不能同时兼任这两者。

法律诉讼的一方不能是处在这种诉讼中的共同体全体成员。因为共同体全体成员比任何力量都强大，而且理应比任何力量都强大，所以，法官从来都不能用威力执行他对共同体全体成员作出的判决。共同体全体成员必须自愿服从法官的判决。在这种情况

下，对一切人的公正性也就适用于共同体全体成员。但是，假如这种情况一般是可以假定的，那么，就不会需要任何审判，而法官实际上也就不是法官，而只是顾问了。如果共同体全体成员不想要法律，他们就会不服从法律，因为他们不能受到强制；这时，蒙上欺下或不讲信义的行径就会胜过不受欢迎的忠告，而共同体全体成员自身的法官就会像以前一样退居附属地位。

我们把这一切作个总结：必须按照一种法律来衡量，国家权力是否被应用得合乎目的。在法律诉讼中，同一个人（有形体的人或有精神上的象征的人）不可能既是法官又是这种诉讼的一方。法律诉讼的一方也不能是在这种诉讼中必定一身二任的共同体全体成员。因此，共同体全体成员——这是我们现在作出的重要结论——不能插手公共权力，因为不然的话，他们作为诉讼的一方必须使自己面对一个更高的法庭。

（所有这一切都在于，人们应该相信业已进行的推理的确凿性，因为它包含着我们从纯粹理性出发，对代议制的绝对必然性所作的严格演绎，据我所知，这样的演绎目前还没有在任何地方作出；它还表明，代议制不仅是一种有益和明智的体制，而且也是一种绝对为法权规律所要求的体制，上述意义上的民主不仅是非政 (I,3,440) 治的政体，而且也是完全违反法权的政体。认为共同体全体成员不能同时既是法官又是法律诉讼的一方，这是不会引起怀疑的；但是，认为必须对公共权力的应用完全作出解释，这倒会引起怀疑。然而，这是来自迄今所述的一切。每一个进入国家的人都肯定相信，他的行动不可能触犯法律。但是，如果执法者不能追究其自身的责任，这种不可能性就不存在了。）

由此可见,共同体全体成员必须转让公共权力的管理权,必须把管理权让渡给一个或几个特定的个人,他们在公共权力的应用上是始终对管理权负责的。如果在一种政体中公共权力的管理者不承担任何责任,这种政体就是一种专制政体。

因此,任何合理合法的政体的基本法是:行政权——它包含不可分开的狭义司法权和执行权——与监督和判决如何管理行政权的权力——我想把这种权力称为广义民选监察院——是分开的;后者属于共同体全体成员,而前者被委托给特定的个人。因此,任何国家都不可用专制政体或民主政体加以治理。

关于权力分立(pouvoirs,同一个公共权力的各个部分)已经有很多议论。有人说,司法权必须与行政权分开。但是,这个命题似乎包含着某种不确定的东西。

确实,对每个特定的人来说,特定的实定法在形式上是法律,并且具有约束力,这仅仅是因为,这个人服从这种法律,也就是说,这个人声称,"我愿意生活在这个拥有一定的居民、土地和谋生手段的国家中。"但是,民法的内容(关于立法的其他种类将有专门的论述)至少来自这样一个简单的前提:这许多特定的人在这个特定的地方愿意合法地生活在一起,而每个人都说"我愿意生活在你们中间",从而服从于这个国家所能制定的一切公正的法律。由于要求行政权的执掌者真正遵守法律,并且对此(对法治)负责,所以,就必须出于法律的原因,委托他们操持实现法律的手段;因此,他们还要制定一些规定,这些规定确实不是新的法律,而是统一的基本法的具体应用。这个基本法说的是:这许多特定的人应当合法地生活在一起。如果当权者不正确地应用基本法,则很快会产生

(I,3,441)

使他们承担责任的混乱现象;因此,他们不得不制定一些公正的、能被一切明智的人赞同的法律。

司法权与执行权的分立(后者是狭义的执行权)是毫无目的的,甚至仅仅在表面上是可能的。如果执行权不得不毫无异议地执行司法权的判决,那么,无限权力就操在法官的手中,而这两种权力只是表面上在这些人身上分开,执行者的权力根本没有意志,而只有一种受外来意志的引导的有形力量。如果执行权有驳议权,那它本身就是司法权,甚至在终审中也是司法权,这样,两种权力实际上又没有分开。根据我们的研究,广义的行政权可以与民选监察院分开。前者包括全部公共权力的各个部分,但在这些权力的管理上必须对民选监察院(民选监察院概念在这里还远远没有得到完备的规定)负责。

按照习惯的分法,被委以行政权的人要么是一个处在合理合法的君主制中的人,要么是一个处在(狭义)共和制中的团体,它是通过宪法组织起来的;或者更确切地说,由于一个人决不可能做所有的事情,所以,它始终是一个掌握行政权的集团。这方面的区别仅仅在于,当不能取得一致看法的时候,争议要么是由终身总统(君主)的表决——对这种表决不能提出起诉——判定的,要么是由集体表决中的多数判定的。在这里,一个有精神上的象征的、经常也能变化的人(这就是说,那些通过集体表决构成多数,并且在不可能再受到起诉的情况下判定争议的人们,并不总是这种有形体的人物),就是终身总统。

除此以外,行政权的执掌者本人要么是被选举的,要么不是被选举的。在第一种情况中,要么是所有的人都能被选举,要么是只

有一些人能被选举。在狭义的民主政体中，就是说，在具有代议制、因而属于合法体制的民主政体中，执掌行政权的人们是直接由共同体全体成员选举的。(I,3,442) 如果共同体全体成员直接选举所有当权者，这就是一种纯粹民主政体，而不是混合民主政体。在贵族政体中，当权者集团也能通过选举，自己补充自己；在纯粹贵族政体中，这种自我补充是普遍的；在混合贵族政体或贵族民主政体中，这种自我补充只是部分的，以致人民可能直接选举一部分高级官员。在选举制帝国中，甚至政府的终身总统本人也能加以选举。在所有这种情况中，要么是共同体全体成员都参加选举，以致每个公民都能参加选举，要么是只有一部分公民参加选举。因此，选举权要么是有限制的，要么是没有限制的。对选举权的真正限制只能基于能参加选举的人们的出身，这是因为，如果每个公民在国家中都能拥有其地位，但只能逐步攀登到较高的地位上，那么，选举就没有受到绝对的限制，而只是受到相对的限制。但是，如果选举权受到绝对限制，并且选举能力以出身为基础，那么，这样的体制就是世袭贵族政体，而这就把我们引到了上述可能发生的第二种情况上，即那些议员并非每个人都是被选出的。

这里可能有一些天生的议员。他们要么单纯依靠其出身，就真正获得了议员资格，这就是一切世袭君主制中的王子王孙；他们要么依靠其出身——这至少是独一无二的——就能竞争最高国家官职，这就是君主制中的贵族，尤其是世袭贵族共和制中的城市贵族。

所有这些形式都通过法律，即通过那种给自己制定宪法的共同体的原始意志，变成了具有法律效力的形式。如果现在存在一

种民选监察院，那么，所有这些形式就都是合乎法律的；只要这种民选监察院组织得恰当，并且卓有成效，那么，所有这些形式就都能够在国家中创立和保持普遍的法权。

对一个具体的国家来说，什么是更好的政体，这不是法权学说的问题，而是政治学的问题。对于这一问题的回答取决于这样的研究：在什么样的政体下，民选监察院可以发挥最大的效力。

在民选监察院尚未能加以采用的地方，或者在许多人仍是野蛮人，因而民选监察院不能加以采用的地方，世袭的议员甚至是最合乎目的的，因为这种不公正的当权者不怕上帝，也不可能害怕人间的法庭，但至少害怕复仇行动，这些行动会由于他的胡作非为而集中在他的无辜的后裔们身上，并且按照自然的必然进程来说，肯定会落到他们的头上。 (I,3,443)

VII. 共同体全体成员把公共权力的执行交给了一些人，这些人必须接受这种权力，并使自己在法庭面前对这种权力的应用负责。否则，他们就不是议员，公共权力也不能转让给他们。

这种接受只能是自愿的，双方必须善意地联合起来。这是因为，虽然在法权规律中包含一种必然性，那就是理应存在公共权力及其明确聘任的管理者，因而无论如何也会产生强迫每个人都必须对这种权力的安排作出表决的法律，但是，对于应当把这种权力转让给哪些特定的人，法权规律却什么也没有说。

正如我们在上面研究财产契约时得出结论一样，我们在这里也要得出结论。既然不建立公共权力，一般法权规律就无法应用，而不把公共权力转让给一些特定的人，公共权力也无法应用，那就产生这样一种强制法：每个人都应对任命这些人投自己明确的一

票；并且，每个人在自己被选中的时候，都应当决定是否愿意接受这一职务。就像通常在这个国家中应当承担议员职责一样，选举在这里叫做托付使命，而宪法中关于这个题目的整个部分必须通过所有的人的绝对一致得到实现。这是因为，虽然关于每个人都加入公民宪法的一般强制法是存在的，但决不存在关于每个人都一定加入公民宪法的强制法。现在，既然这些当权的人们和规定如何选举这些人的法律使国家变成了确定的国家，那么，就不会产生强迫对方承认我所承认的那个或那些议员同样为他的议员的法律。如果人们不能相互调解，那些较大的、因而也较强的人群就会占据空间中的这个地方，而其他的人由于在这里不能被长期容忍下去，就面临着一种选择：要么加入大多数中去，从而使选举成为一致的；要么退让，因此不再与那些人保持联系，从而又使选举成为一致的。一个契约之所以会成为牢不可破和不可改变的，是由于并且仅仅由于没有这个契约，法权关系就不可能存在；同样，这(I,3,444)样一种契约也是如此，在这种契约中，国家把行政权转让给特定的人，我们想把这种契约称为转让契约。

谁曾经接受了公共权力，谁就不能单方面放弃这一权力，而只有经过共同体全体成员的批准，才能放弃这一权力，因为他的辞职至少会使法律的统治中断，或者说，如果他的职位未能得到适当的替代，他的辞职就会使法律的统治成为完全不可能的。同样，共同体全体成员也不能单方面废弃同他签订的契约，因为国家的行政管理就是他在国家中的职位，就是分配给他的财产，他根据契约占有这种财产，而没有其他财产。当所有的国家公民都分配到他们的财产时，他个人也分配到了自己的财产。因此，单方面废弃他与

共同体全体成员的法权关系也许就变得不可能了。但是，如果他乐意这么做，并且在代替人问题上与共同体全体成员取得了一致的看法，那么，他也可以这么做。

除此之外，由于公共权力的管理者对这个契约规定的法权和安全负有责任，所以，他必定会要求拥有权力和使用权力的自由。对他来说，权力对于实现这个目的似乎永远是必需的，因此，他肯定有权利得到这种权力。这样，确定每个公民必须为促进国家目的做出什么贡献，要他们完全凭自己的良知和信仰去对待这种权力，就必定属于他的权力。（我们很快就会看到，这种权利究竟在多大程度上必须受到限制。）因此，国家权力必定是毫无限制地归他自由支配的，就像从国家权力概念中本来得知的那样。

在任何情况下，公共权力都必须为每个人获得权力，都必须打击和惩罚非法行为。公共权力对此负责，而没有发现的暴力行为对国家、对其受害者都会造成最可悲的结果。因此，公共权力的管理者必须具有监督公民的行为举止的权力和权利，也就是说，具有监察权力和警察法制定权。

在公民契约中，每个人都已经毫无保留地使自己的法律仲裁服从国家的仲裁，并且国家仲裁权力的管理者这时也已经确立起来，因而每个人都应该服从他，所以，他必然是一位不会受到任何起诉的法官——这就是从上文得出的结论。

VIII. 这时，为了使最高国家权力不可能发生任何有别于法权的作用，而同时又必须让法权在任何情况下都能发生作用，究竟应当把最高国家权力置于哪些强制法之下呢？ (I,3,445)

一般而言，上面已经提出了这样一个命题：必须在有形的方面

使得公共权力或这里的公共权力的执掌者不可能具有不同于法律意志的意志。做到这一点的手段，一般来说，也同样予以指出了。他们的个人目的，即他们自己的安全和幸福的目的，必须与共同的目的相结合，而且只有通过实现共同的目的，才能实现他们的个人目的。因此，除了促进共同的目的以外，他们根本不应该还有其他的利益。

法律是单纯形式的；这就是说，他们决不可能对法律判决发生内容上的兴趣，决不可能对于在这种或那种情况下恰恰作出这样的判决感兴趣。他们只能对判决是否合法感兴趣，而决不会对判决的内容感兴趣。

因此，他们首先必须在自己的一切个人目的上，即在自己需要的意图上，完全不依赖于任何私人。他们必须有足够的和稳定的收入，以使任何私人都不可能给他们好处，而人们所能给予他们的一切东西都不会产生结果。

行政权力的执掌者为了不让自己被引诱到偏见上，必须尽可能减少亲朋密友、社会联系和私人关系。

上面提出的那个在任何情况下对任何人都强制执行相同的法律的基本原则，曾经是这样的：法律以时间序列为准绳，不了结以前的案件，决不会对今后的案件作出判决。现在，在设置有规定可循的司法部门以后，司法部门总是很忙碌，有时甚至同时处理几桩案件；一些法律争端可能比其他争端更容易得到判决，而且一切都取决于不丧失时机，所以，这种以时间序列为准绳的法律如同被提出时一样，现在必定会被取消。但是，司法始终必须能够证明，它实际上已经开始检查向它提出的所有上诉，除此以外，按照法律争

端的方式确定一个时间，说明在这个时间以内必须结束一个案件，也是完全必要的，否则，按照上面的基本原则，法律就会失去其威力。没有这种安排，就根本不可能确定某一个人是否违反了自己的法权；而且对不发生作用的法律不可能进行诉讼，因为法官总是能够搪塞拖延、敷衍了事，要求上诉人保持安定。

但是，一个确定无疑的标准在于，法律是否像理所当然的那样得到了执行。当权者的判断及其全部做法决不能自相矛盾；如果他们有一次在某种情况下采取某种做法，那他们在同样的情况下就必须总是采取这种做法。他们的任何公开行动都必定会成为牢 (I,3,446) 不可破的法律。这就把他们与法律联系在一起了。他们决不能打算从事非法活动，因为他们从现在起在同样的情况下必须始终如一；否则，立即就会产生最明显的不安定。或者说，如果他们被迫背离他们最初的准则，每个人立即就看到，他们的做法是违法的。

为了使这一判断成为可能，国家权力机构的一切行动，无论是在什么情况下，还是出于什么决策原因，都必须毫无例外地具有最大的公开性，至少在每个行动结束以后应当如此。因为很可能，权力机构为了促进那个由它对共同体全体成员负责实现的公共安全的目的，在执行公共任务的过程中有时必须隐蔽地开展活动。必须允许权力机构这么做，但在达到这个目的以后，它就不得再对自己的做法保密。当然，如果权力机构进行判决和执行判决，那它的目的就已经实现了。

IX. 如果当权者按照业已指出的法律行使他们的职权，那么，法律、正义和安全就居于支配地位，每个人的安全在他进入这个国家时也完全得到了保障。但在有人根本不打算献身于忠诚和信任

时，怎样能够迫使当权者本人坚持法律呢？这就是一部合乎理性的国家宪法最后有待解决的问题。

行政权力机构是在最高审级上作出判决的，对它作出的终审判决不得进行上诉。由于这种不可上诉性是一切法律关系的条件，又由于行政权力占有优势，而一切私人力量与之相比都是极其渺小的，所以，任何人都不允许、也不可能把行政权力机构的判决变为无效的或者阻碍判决的执行。这种作为固定法权而确立的假设法权已经在那些被宣布为忠实可靠的法官们身上表现出来。这里，法权肯定是算数的，判决必定在感性世界中有其不可或缺的结果。

能明确证明这种权利的基本法律受到损害的，只有以下两点：1. 在某个案件中法律在一定时间内没有得到执行。2. 公共权力的执掌者自相矛盾，或者正因为要避免自相矛盾，他们不得不从事公开的违法活动。

此外还可以证明，只有共同体全体成员可以对行政权力的执掌者作出判决。但这里的困难在于：共同体全体成员究竟在什么地方，什么是共同体全体成员？共同体全体成员是某种不限于单纯概念的东西吗？或者说，如果它是这样的东西，那么，它究竟怎样成为现实呢？（I,3,447）

在公共法庭连续不断地进行工作的条件下，在这种法庭面前，所有的国家成员都不过是些个人，而决不是共同体全体成员；每个人始终在服从最高权力。任何一个人的意志只是他的个人意志，而共同意志的惟一表达则是最高权力的意志。共同体全体成员没有特殊的意志；在共同体全体成员没有把自己的意志与行政权力

机构的意志分开，声明行政权力机构的意志不再是他们自己的意志以前，共同体全体成员根本没有成为现实。

但共同体怎样才能成为现实呢？没有一个人可以说，“共同体全体成员应当集会，迄今为止的一切个人应当团结起来，成为一个共同体，”因为如果这个人的意志与始终代表共同意志的当权者的意志不一致，那么，他的意志就只是个人意志，是一种反抗共同意志、与共同意志相抵牾的意志，因此也就是一种反叛，而这样的意志必定立即受到惩罚。但是，个人的意志与当权者的意志决不会一致，当权者决不会希望共同体全体成员集会。或者，他们知道自己的管理行为是公正的，因此，他们坚决反对这样一种原始的共同意志：在并非迫不得已的情况下干扰个人的私事，中断法律的进程。或者，他们知道自己的行为是非法的，因此，我们不能相信他们会放弃他们现在仍然掌握的权力，不能相信他们会召集自己的法官。所以，他们仍然是他们自己的法官，他们不怕任何君临于自己之上的法官，因为法官的实在性取决于他们自己；宪法也仍然像以前那样是专制的宪法。简言之，只有共同体全体成员本身能宣布自己为共同体；因此，认为共同体全体成员在作这种宣布以前必定已经是共同体，这按以上所述是自相矛盾的。

只能这样来消除这个矛盾：**人民事先在一个特定的情况下通过宪法宣布自己为共同体。**

这种具有宪法性质的法律——这是最初呈现于每个人面前的情况——可以规定，人民应当按照常规定期集会，要求国家的高级官员报告国家行政管理的情况。这样一种建制在小国，尤其是在 (I,3,448) 共和制的小国是可以实行的；在那里，人们居住得不太分散，因而

不用花很多时间，就容易聚集在一起开会，而且国家的行政管理也很简单，可以一目了然。在那里，高贵的法律活动为了适应这种建制也失去自己的尊严；人们有时间依据这种建制去制定规则，其结果是通行的，因为共同意志不像私人意志那样诡计多端、沽名钓誉和失于偏颇。但是，在规模较大的国家——人们出于各方面的考虑，希望国家不要太小——即使不考虑我们所说的滥用职权会显得很严重和很危险，那种法律也从来不是可以实行的，这是因为，与此必然相连系的时间损失和对个人私事的干扰，甚至会使防止遭受损害的操劳成为对人民最大的损害。

因此，可以确定为原则的是：**共同体全体成员在并非迫不得已的情况下不必集会；但一旦情况危急，他们则必须立刻聚集在一起；他们必须能够和希望进行共同讨论。**

共同体全体成员聚集在一起，并不总是必要的；在权利和法律尚未完全停止发生作用以前，共同体全体成员也决不希望聚集起来。但是，如果出现那种情况，共同体全体成员就必须这样做，并且肯定会这样做。

在一个法治国家，权利和法律必须确实与每个人的法权结合起来；因此，如果法律在它理应发生作用的地方明显地不发生作用（这就是说，如果在一定时间内不对上诉作出裁决，或者说，如果权力的应用发生自相矛盾，或者说，如果不公正性和暴力行径业已暴露无遗），就必须完全废除这种法律。

那么，应当由谁来判断存在着这种情形呢？不是共同体全体成员，因为他们没有集合起来；不是国家权力机构，因为一旦如此，国家权力机构就成了仲裁自己事务的法官；更不是那些认为自己

受到非法对待的人，因为如果这样，他们同样会成为仲裁自己事务的法官。很显然，应当通过宪法确立一个负责作出这一判断的特殊权力机构。

这个权力机构必须持续不断地监督公共权力的做法，因此，我们可以称之为民选监察官。

行政权力机构只对集合起来的共同体全体成员负责，而不对任何人负责。因此，民选监察官们不能让当权者接受自己的审判，但是，他们必须经常监视当权者的行为，因而在力所能及的范围有调查权。民选监察官们不可阻碍当权者的裁决，因为没有对当权者进行起诉。民选监察官们同样不能在任何一件事情上作出自己的判决，因为那个最高官员是这个国家的惟一法官。因此，民选监察官们根本没有行政权。* (I,3,449)

但是，民选监察官具有一种绝对禁止的权力：不是禁止这种或那种具体法律结论的执行，因为这样的话，民选监察官们就成了法官，而行政权就不是不可上诉的；而是从这时起废弃一切诉讼程序，完全吊销公共权力及其各个部分。我想把这种废弃一切法律权力的行为称为国家禁令(可以与教会禁令作个比较。教会早已发现了这种强迫信教的人服从的可靠手段)。

因此，符合法权和理性的国家宪法的原则是：用一个绝对否定的权力克制一个绝对肯定的权力。

由于民选监察官们根本不掌握权力，而行政权力机构则拥有

---

* 在这里，由纯粹理性推演出来的民选监察院(狭义上的)完全不同于斯巴达宪法中的民选监察院，不同于中世纪威尼斯的宗教法庭以及诸如此类的机构。罗马共和国的护民官与我们这里所述的民选监察院倒还有很多相似之处。

无限的权力，因此，人们或许会问：前者怎么能强迫后者单纯根据自己的命令而停止其职能呢？这种强制是自动发生的。因为通过公开宣布免职，从这个时刻起，被民选监察官们判定的一切东西就被宣布为无效的、不具有法律效力的。当然，从这个时刻起被民选监察官们宣布为失去权势的一方不愿意服从他们的判决，这就像在法庭上输掉官司的一方不相信法庭对自己的判决一样。

除此之外，通过这一禁令，迄今的行政权力的执掌者被宣布为单纯的私人，他们使用暴力的一切命令也被宣布为是没有法律效力的。从禁令发布之时起，任何根据他们的命令而采取的暴力行为都是违反民选监察官们所宣告的公共意志的，都是反叛行动，因此必须受到惩罚，并且像我们立即看到的，肯定会受到惩罚。

国家最高官员们在受到共同体全体成员的惩罚时，是否会预(I,3,450) 料到由于自己的违法行为而受到的惩罚比他们本来面临的惩罚更加严厉呢？这是不可能的，因为这样的话，等待他们的将是最严厉的惩罚。然而，他们已经由于违法行为失去了他们本来总是能够得到的东西；在依据已经发布的禁令所进行的所有审查面前，他们已经因为违法而给自己招致最严厉的惩罚，而他们本来或许还可以逃脱这种惩罚。因此，他们将很难作出反抗。

颁布禁令，同时也就是把共同体全体成员召集起来。共同体全体成员由于遇到最大的不幸而不得不立即集合起来。民选监察官自然就是起诉人，并且在这时进行起诉。

共同体全体成员应当集合起来，这并不是说，一个幅员辽阔的国家中的一切人都应当从四面八方赶来，聚集在一个广场上，这在很多情况下完全是不可能的；而只是说，所有的人对于在这个国家

的每个城市和每个村庄中能够加以商讨的预定审查应有统一意见，每个人都应投自己的一票。如何作出安排，以完全获得共同意志的结果，这是一个政治学问题，而决不是法权学说问题。但是，由于我们将进一步研究的原因，在进行这种商讨的过程中，有时确实有成千上万的人民聚集在一个广场上，这也是必然的。

共同体全体成员这时决定的东西，就成为具有宪法性质的法律。

因此，事情首先必然是这样的：共同体全体成员——就像所希望的那样，他们现在很可能对法权争端的内容作出判决——作出决定，说业已宣布的禁令在形式上是有法律效力的，违法的行为应作为反叛而受到惩罚。假如他们作出一个相反的决定，他们就会取消了一切禁令，因而也取消了民选监察院的一切效用，并且实际上取消了这个机构；他们就会决定建立一个凌驾于自身之上的最高权力，它不对任何人负责，因此是一种专制政体。而这是违反法权规律的，根本不是共同体全体成员所期待的东西。他们是不会这样做的，因为法权同他们的利益是联系在一起的。

除此以外，关于诉讼的内容，他们的判决必将是公正的，也就是说，符合最初的共同意志。如果他们释放一位没有根据民选监察官的起诉而受到惩罚的最高官员（对这个事实不能也不必持有怀疑，而这正是民选监察官所操心的），他们就会由此决定，这决不应该受到惩罚，而应当是一种能够由他们对任何一个人作出的合法行动。如果行政权力机构被指控为在其做法上存在着矛盾或明 (I,3,451) 显的不公正，而他们宣布说，那里不存在矛盾或不公正，那么，他们就把摇摆不定的或明显违法的准则变成了国家的基本法律，他们

中的每个人都愿意根据这种法律而受到处置。因此,无庸置疑,他们今后将仔细地考虑这件事,并且谨防不公平的判决。

已经腐朽的部分,无论是民选监察官或行政权力,都对谋反罪负有责任。如果前者的起诉被认为毫无根据,那么,前者就阻碍了作为共同体最高事务的法律进程;如果后者被认为负有责任,那么,后者就是利用国家权力来压制法律。

看来没有人会轻易地感觉到当权者的责任太重大,但是,人们却认识到民选监察官的责任太重大了。在这个时候,民选监察官就碰上了这种事。人们可能会说,法律正处在危急之中,而民选监察官们按照自己的良心去行动,却犯了错误。这也可能同样适用于当权者。对此完全可以这么回答:这个错误在这里就同罪恶的意志一样危险,法律必须像压制后者那样小心谨慎地防止前者。应当选举人民中那些最有智慧的人担任国家最高官员,特别是应当选举那些年龄大、阅历多的人担任那种监察官。

此外,民选监察官还可以在禁令发布之前与当权者商讨,力图劝说他们在没有监督的情况下自愿停止不公正的行为,改恶从善。只有这样民选监察官才会获得对于事情的真正关联的透彻洞察。

人民的决议也反过来对往事有效;那些不按照这个决议批准的准则作出的判决会被撤销,由此受到损害的人又被重新置于他们原来的状况中,但没有他们那种偏颇的缺点,他们业已按照虽然没有根据,却可以预先肯定的法权行动起来。这种损失必须由造成损失的法官来赔偿。这种追溯既往的有效性的根据在于:应当根据法官的判决去做的人不允许上诉,因为必须预先肯定,法官的意志与真正的共同意志是一致的;判决的有效性的根据曾经是判

决的合法性的前提。现在的情况则恰恰相反，这个根据已被取消，(I,3,452)因此，建立在根据上的东西也就不再存在了，就像没有作出那种判决一样。

肯定的权力和否定的权力，行政官和民选监察官，在集合起来的共同体全体成员面前都是接受判决的方面，因此，他们不可能是仲裁自己的事情的法官，不属于我们在这个方面也可以称之为**人民**的共同体全体成员。就像在上面已经说明的那样，民选监察官确立诉讼程序，因而是起诉人；行政官承担责任，因而是被告。

（国家最高官员在什么范围属于人民呢？与在许多问题中已经出现的情况一样，人们是笼统地提出这个问题的，因而也是笼统地、片面地回答这个问题的，因为人们忘记了明确确定，在哪些情况下人们愿意知道对这个问题的回答。

现在，我们来回答这个问题。他们在被选举出来以前，不是国家最高官员，决不是他们现在这样的人，他们有另一种情况，因此，他们那时还属于人民。如果他们像世袭王子那样，生下来就是议员，那么，他们从来就不属于人民。世袭贵族或贵族阶层在当选之前是国家的显赫阶层，是一些私人，因而属于人民。他们不是国家最高官员，而是独享了选举权。宪法必须操心，他们的选票不要由于那种对行政权力机构的令人担忧的偏心，而给共同意志的结果产生有害的影响。如何防止这种情况，是一个政治学问题。

一俟他们当选，尽管他们还没有接受这种选举结果，他们也就被排除在人民之外，因为他们现在是在同人民进行谈判，在这种谈判中，他们是一方，人民是另一方。如果他们明确宣布不接受提供给他们的职位，他们则重新回到了人民中间。

如果他们接受了这些职位,他们就永远被排除在人民之外了。

他们以其独特的身份和独特的自由对公共安全和法权负责,所以,他们在立法时就不只是简单地投赞同票,他们必定享有极其重要的**否决**权(veto)。这就是说,在转让契约中,他们完全可以自由地说:"我们不愿意按照这种法律治理国家";但是,人民也完全可以自由地说:"如果你不愿意按照我们认为良好的法律治理国家,那就让另一个人来治理吧!"

一旦签订转让契约,人民同时就得服从。从这时起,共同体全体成员就不再存在了。人民决不是人民,不是一个整体,而只是一伙臣民;同时,国家最高官员也不再属于人民。

(I,3,453)　按照上述方式,如果共同体全体成员由于发布禁令而集合起来,那么,按照已经作出的证明,国家最高官员就是一方,因而也不属于人民。如果他们赢得了这场悬而未决的大官司,他们就会再次成为国家最高官员,因而也不属于人民;如果他们输掉了这场官司,惟一可能的惩罚就是把他们排除于国家之外,即驱逐出国,这样,他们又不属于人民。所以,他们从来都不属于人民,并且通过转让契约永远被排除于人民之外了。)

X. 整体的安全取决于民选监察官的绝对自由和人身安全。民选监察官们的地位规定了他们应当与占有优势的行政权力保持平衡。因此,他们首先在生活福利方面决不能依赖于行政权力,而且应当享有与行政官员相同的优厚待遇。此外,就像能预料到的那样,他们还遭到行政权力的跟踪和威胁,而他们除了尚未集合起来的共同体全体成员的威力以外,没有任何防卫手段。因此,他们的人身必须受到法律的保护,也就是说,必须被宣布为不可侵犯的

(sacrosancti)。哪怕是对他们采取最轻微的暴力行为,或只是用暴力来恫吓他们,都是叛逆罪,即对国家的直接侵犯。行政权力对他们的单纯侵犯,本身就已经是发布禁令,因为行政权力这样侵犯他们,就是直接地、明确地把自己的意志与共同意志分离开。

此外,不必作任何比较,人民的权力都必定超过行政官员掌握的权力。假如后者与前者也保持平衡,那么,一旦行政官员企图反抗,就至少会在行政官员与人民之间爆发一场战争,而这是宪法绝对不能允许的。假如行政权力占有优势,或者说,假如行政权力能在战争中变得占有优势,这种权力就会奴役人民,由此产生一种无限的奴隶制。

因此,任何公民宪法的合法性的条件都是:行政权力不得在任何借口下,掌握一种能够与共同体全体成员的力量进行最微弱的抗衡的权力。所有的目的都必须完全服务于一个可能的最高目的——保持法权的目的。

正因为如此,合乎理性的宪法的一个主要准则和为达到这个目的作出的各种安排都是这样的:在共同体成员——例如在全国各个省城——到处集会的地方,成千上万的人集合起来,反对行政权力可能作出反抗的企图;这样,当共同体全体成员宣布自己为共同体的时候,一个非常受人尊敬的权力立即就得到了恢复。 (I,3,454)

XI. 这里还有一个重要问题:究竟怎样确定人民的决议?是必须取得完全一致的看法呢,还是有足够的多数人赞同,少数人就必须服从呢?

像上面指出的那样,在一般的国家契约中必须取得完全一致的意见。每个人都必须以其个人身份表明,为了维持法权,他愿意

同这些特定的人加入一个共同体。

在商讨选举国家最高官员的问题上，则是另一种情况。少数人当然没有义务赞同多数人的意见；但是，他们是弱小的方面，所以，他们就会受到强大的方面的强制，离开多数人现在要实现他们业已制定的宪法的地方，而不得不迁移到其他地方。如果他们不想这样做——他们将会在很多事情上都是不情愿的——那么，他们就必须赞同多数人的意见。原因在于，他们显然太弱小了，不可能进行反抗。因此，在这种证明中业已蕴含了这样一点：即使在这里也必定存在着一个举足轻重的多数，以至于不容怀疑政权的决定性作用，也决不用担心战争，它在任何时候都是非法的；事情不可能在某种程度上取决于一票或几票。直到第一种情况出现之前，他们必定试图相互调解。

在商讨受到指控的行政权力的做法合法还是不合法的问题上，按照我们提出的前提，根本不可能存在重大的意见分歧。首先，事实清楚地摆在那里，并且是自然地形成的。其次，问题仅仅在于，这是否公正，这对我们来说是否永远合法。对这个问题，只需要简单地用一个断然的“是”或“否”来回答。因此，只能存在两种意见，要么肯定，要么否定，第三种意见是不可能的。

现在，我们可以假定，公民们至少都具有合乎常识的判断力，非常容易决定这一问题；像上面指出的那样，这个问题与每个人的幸福或痛苦有着十分直接的关系，因而它几乎总是可以完全得到一致的回答，而且人们可以预先假定，凡是对它作出与众不同的回答的人，不是没有作出普通判断的能力，就是抱有偏见。那类比较理智的人有责任善意地纠正无法作出普通判断的人，使他们符合

(I,3,455)

普通的看法。如果不可能说服他们,那他们就会在很大程度上让人怀疑他们属于抱有偏见的人,并且是有害的公民。如果他们根本不可能与多数人的看法一致,他们当然没有责任让自己的安全依赖于他们并未视为公理的法律。但在以这一法律为自己的准则的人民中间,他们是不能长期生存下去的,因此,他们必须离开这个国家的领土。当然,他们的财产只要是真正的所有,届时就可以被他们带出国界,而不会受到损失。这种情况可能是一个国家的极其不愉快的事情,所以,可以预料,没有一个国家会接受他们,除了它坚信多数人的看法会毁灭普遍的安全;因此,它更愿意赞同多数人的决定,以便全体一致作出决议。因此,在我的理论中始终不是假定**多数人**的意见在法律上的有效性,而只是假定**全体一致**的意见在法律上的有效性;但在我的理论中也主张,那些不愿意服从具有决定性作用的多数人——在我们所说的情况中,他们通过宪法完全有理由达到八分之七,或者还可能更高——的人们,就不再是国家成员,这样就产生出了全体一致的意见。人们完全不应忽略的主要观点,就是按照已经作出的证明,在绝大多数人的意见和全体的意见之间决不可能存在巨大的差别。

XII. 在我们所述的法治状态下,只有法律必定是不可缺少地和必然地居于支配地位的,如果民选监察官不和行政权力勾结起来压迫人民,那么,法律就会始终如此。公正法治的这个最后和最大的障碍必定会同样被消除。

民选监察官不应当依赖于行政权力,而行政权力也不应当向民选监察官谄媚讨好。民选监察官决不应当与行政官有交往,不应当和他们有亲戚、朋友之类的关系。人民对于这种事情会有警

惕，民选监察官一旦有这方面的问题，就会失去人民的信任。

除此以外，行政权力的任职实行终身制是可取的，甚至是必然的，因为行政官已经失去了自己的职业；相反地，民选监察院实行任期制也同样是可取的，因为民选监察官根本不会因此失去自己的职业。即将离任的民选监察官必须向新上任的民选监察官说明在自己的任期内发生的情况；如果出现某种非法事情，而且这类事情在他离任以后还将继续存在下去，新上任的民选监察官就必须毫不犹豫地发布禁令，召集共同体全体成员，让大家既议论业已卸任的民选监察官，也议论行政官。很显然，对那种事情负有责任的民选监察官也会作为叛逆犯受到惩罚。但是，光明正大、政绩显赫的民选监察官，则终身都享有至高无上的荣誉。(I,3,456)

民选监察官的人选必须由人民来确定，而不是由那种显然不明智的行政权力机关来确定，也不是由现任民选监察官自身来确定，因为新的民选监察官就是即将离职的民选监察官的法官，而即将离任的民选监察官会通过自己的选择，使自己在任何法庭面前都安然无恙。选举这种监察官的方式必须在宪法中予以规定。人们不可谋求这种监察官的职位；人民看中谁，信任谁，谁就是民选监察官；人民正是为了这一崇高的选举，才不断地注意他们当中的忠实伟大的人物的。

XIII. 在作出这种安排以后，如果民选监察官总是还要同行政权力联合起来反对人民的自由，那就必定有这样的情况：首先，在这个国家先后被选为这种监察官的第一流人物当中，没有一个人不是在开始任职时就已经接受了贿赂的；其次，他们中的每个人都把自己的全部安全寄托在这种普遍的腐败现象上，都会抱着这

样的希望去估计这种现象。这样的情况实际上是不可能的；如果可能，大概也容易判定，一个如此腐败的民族——在这个民族中公认的优秀人物的思想是如此低下——的命运决不会比它理应享有的命运更好些。但是，一门严格的科学本身应当考虑到最不可能的方面，这样，就产生了下面的解答。

在共同体全体成员没有集中起来，共同意志没有表达出来的时候，无论哪个人召集共同体全体成员，反对行政权力的意志——这种情况总是会出现的，因为行政权力当然从来都不愿意召集共同体成员——只要他的意志反对预先肯定的共同意志，试图寻找一种反对这种意志的力量，像上面所证明的，他就是反叛者。

但是，应当注意的是，人民*从来都不是反叛者，把“反叛”一词用于人民，纯属业已说过的那种无稽之谈，因为按照法权说，人 (I,3,457) 民实际上是最高的权力，在它之上没有任何权力，它就是一切其他权力的源泉，它只对上帝负责。在人民集合起来的时候，按照法权说，行政权力实际上就失去了权力。只有反对更高的权力，才能说是反叛。但在地球上还有什么东西比人民更高的呢？说人民能反叛自己，这完全是无稽之谈。只有上帝君临于人民之上；因此，如果可以说人民反叛了他们的君主，那就必须预先假定君主是上帝，但这大概是很难证明的。

所以这里有两种可能性。*或者*，人民在这种情况下齐心协力，揭竿而起。起义的具体原因是人民看到了过分残酷的暴力行为，因此要重新安排民选监察官和当权者。就事情的本质而言，人民

---

* 人们肯定明白，我说的是*全体人民*。

的起义不仅在形式上,而且在内容上都始终是正义的。因为只要没有保障的情况和恶劣的行政管理不是压在所有的人的身上,不是普遍有害的,每个人就都只关心自己,力求尽自己的所能,继续生活下去。这样,人民就决不会勇敢地起义,而且如果不公平不达到极点,人民也决不会起义。

或者是第二种情况:一个人或几个人号召臣民们把自己确立为人民。按照我们的前提,这些人当然是反叛者;而且按照预先肯定的法律——如果共同体尚未建立起来,则按照预先肯定的共同意志——他们还应作为反叛者,受到行政权力的惩罚,因为行政权力能逮捕他们。但是,一个不公正的权力机构始终是软弱的,因为它朝令夕改,不能始终如一,并且公众舆论反对它,甚至被它当作工具使用的舆论也反对它;它越不公正,就越软弱无能。因此,行政权力越卑鄙,那些向人民发出号召的人们率先逃避行政权力的惩罚的可能性就越多。

在这个时候,共同体全体成员或者响应他们的号召,揭竿而起,或者不响应他们的号召。如果出现前一种情况,行政权力就会被消灭,共同体全体成员就会成为行政权力与发出号召的人们之间的执法者,就像共同体全体成员通常是行政权力与民选监察官之间的执法者一样。如果共同体全体成员认为他们的号召是有根据的,那么,随后得到说明的共同体意志就会证实他们的意志是真正的共同意志;这就表明,他们的意志包含法权的内容,并且经过共同体全体成员的认可,获得了仍与这一内容相分离的法权的形式。他们靠自己的忠心,靠自己的德行,成了民族的维护者,并且不经委任,就成了理所当然的民选监察官。相反地,如果共同体全

体成员认为他们的号召和他们的起诉是没有根据的，那么，他们就是反叛者，将会作为反叛者受到共同体全体成员本身的审判。 (I,3,458)

如果人民不起义，这便证明：或者，人压迫人和公众不安全的现象还没有变得十分明显，或在现实中不存在这种现象；或者，人民还没有觉醒，还不想得到自由和认识自己的权力，人民还不能胜任那种委托给他们裁决的重要法律诉讼任务，也就是说，人民本来就不会被号召起来。按照完全有效的外在法律来说，那些向人民发出号召的人们将会作为反叛者受到惩罚，虽然按照内在法律来说，即在他们的良心面前，他们是法权的殉难者。从他们的意图来说，他们也许是无辜的，但是，从他们的行动来说，他们完全有责任受到惩罚；他们本来应当更好地认识自己的民族。假如这样一个民族聚集在一起，那就会由此产生出毁灭和废弃一切法律的结局。

关于行政官的选举、民选监察官的选举以及他们的职责所作出的各种规定，就是管理法律的法律，而所有这种法律的概括就是宪法。因此，我们在讲到国家法的第三章里应当论述宪法。

XIV. 宪法(不言而喻，一部合乎法权和理性的宪法)是不可改变的和永远有效的，并且在公民契约中必然会作为这样一部宪法得到设定。

之所以如此，是因为每个人都必定对宪法表示赞同；因此，宪法是受到原始共同意志的保证的。只有这部维护个人安全的确定的宪法受到保证，每个人才会加入国家。个人不能被迫对另一部宪法表示赞同。但是，既然在另一部宪法仍然得以贯彻的时候，个人不可能生活在一种按照这部未经他同意的宪法加以治理的政体之下，而不得不离开这个国家——这是背离原始契约的——所以，

纵然有个别人对此表示异议，宪法也不允许加以修改。因此，修改宪法需要绝对一致同意。

修改宪法所需要的绝对一致同意与在上文中推演的相对一致同意的区别在于，后者在紧急情况下采取驱逐几个人出国的措施就可以做到，而前者却不行。在要求相对一致同意的情况下，继续做国家公民的权利取决于对大多数人的赞同；在要求绝对一致同意的情况下，继续做国家公民的权利则是绝对的。(I,3,459)

我们业已说过，一部符合法权的宪法，即那种具有已经建立的、同时又负责的行政权力机构和民选监察院的宪法，是不可改变的。在这个范围以内，还可能有无限的修改，而这些进一步的规定也是可以更改的。

如果一部宪法不符合法权，它就可以被修改为一部符合法权的宪法，而不允许任何人说：我不愿意放弃迄今的宪法。因为只有那种对于符合法权的宪法毫无所知、毫无感受的人，才会认为容忍违反法权的宪法是可以原谅的；但是，一旦有了符合法权的概念，并且这个民族有能力实现这个概念，每个人就都应当接受这个概念，因为法权理应居于支配地位。

修正和更改民法是另一回事。这种修改是自然而然地产生的。国家最初是由一群特定的人组成的，他们从事这种或那种特定的行业，而法律就是从这里出发考虑的。人群在不断扩大，这样就产生了新的维持生计的行业，当然，这些行业都是在国家的许可下产生的。这时法律就必定要修改，以便能适应业已整个发生变化的人民，而行政权力的责任就是使法律不断地与人民相适应。

XV. 上述全部运行体制对于在人们中间实现合乎法权的关

系是必不可少的;但是,所有这些动力完全没有必要经常存在于外在的、可见的作用范围中。倒不如说,一个国家在体制方面越完善,它就不容易为人们所察觉,因为它发挥外在效用的一切可能性已经在它的产生过程中被它的恬静的力量和内在的影响所扬弃。国家本身在阻止着自己的行动。

国家最初涉及的事情是裁决公民在财产方面的争议。法律越简单明了,涵盖面越广阔无涯,执行得越准确无误,这种争议就会越少,因为每个人都能相当确切地知道,什么东西属于他,什么东西不属于他,并且他不会轻易去做那种侵占他人财产的尝试,而这种尝试就像他预见到的那样,是徒劳无益的。如果那些还会犯错误的少数人得到了恰当的、对双方昭然若揭的判决,那就不会发生犯罪。这是因为,除去贪婪和由此引起的欲望以外,或者,除去匮乏和贫穷——如果法律确实保护每个人的财产,这种匮乏和贫困 (I,3,460) 就不会存在——以外,还会从什么地方产生种种犯罪现象呢?在犯罪的根源被排除以后,又怎么会发生犯罪现象呢?一部完善的民法及其严格的执行可以完全取消刑法的贯彻。此外,假如人人都确实知道,犯罪会被揭发出来而受到惩罚,那谁还敢犯罪呢?只要这样生活五十年,犯罪概念就会从那些按照法律加以治理的幸福人民的意识中消失。

如果行政权力的事务很少,它做事不公的可能性就会相应地减少。它很少使用它的权力,这对它本身和人民来说,是一种令人敬畏的行动;所有的眼睛都注视着它,而且对民族不可缺少的敬畏也会使它自己尊重自己,因为令人担忧的地方本来在于,它不自己尊重自己,则将一事无成。

民选监察官的权力同样不会得到应用；因为行政权力总是公正的，所以它就不可能想到发布禁令，也不可能想到建立人民法庭。

由此可见，假如某个人可能由于我们提出的这些概念而感到害怕，假如他可能想到自己在人民群众集合起来的时候受到审判——天晓得他会想到什么样的残暴行为——那么，他就有两个理由，可以使自己安静下来。第一，只有无法无天的群氓才会干出放荡不羁的越轨行为，而按照法律集合起来的、采用某种形式进行协商的群众是不会这么做的。我们已经顺便说过，这种表达意见的形式对人来说是最大的善举之一。这种形式使他不得不对事情深思熟虑，因而也就使他不得不深思熟虑地进行工作。大家如果想从一切成规中消除这种形式，那就是以为它不利于人类。

第二，作出这一切部署，不是为了付诸实现，而是为了使它们必然会得到实现的各种情况成为不可能。同样，凡是在作出它们的地方，它们就是多余的；反之，凡是在没有它们的地方，它们就是必要的。

Grundlage des Naturrechts

nach

Principien der Wissenschaftslehre

Zweiter Theil

oder

Angewandtes Naturrecht

von

Johann Gottlieb Fichte.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler,

1797.

国家法学说第一节　论国家公民契约

(I,4,5)

§ 17.

A

首先,我们要比以往更细致地分析一般契约概念。

签订一个契约至少需要两个人,不论他们是自然的人或是虚构的人;他们双方都被设定为想把同一个客体当作自己独有的财产的人。因此,他们应当签约的东西,必须具有这样一种特性:它能成为独有的财产,这就是说,按照它的本质,它是可以出让的,就像在人的目的概念中所设想的那样;此外,它还必须具有另一种特性:如果它确实像在人的目的概念中所设想的那样,是可以出让的,它就只能当作独有的财产加以使用(参见§11.III.)。假如不存在前一种特性,任何契约就都是不可能的;假如不存在后一种特性,任何契约就都是不必要的。因此,关于空气或阳光就不会签订任何契约。

除此以外,双方对这件东西必须具有相同的权利,否则,在他们之间就不存在需要由契约来调解的权利争端。涉及所有的客体和所有要求占有客体的自由存在者的情况必然都是如此。在签订契约之前,任何人都不应把他占有有争议的东西的法权根据作为他的自由理性本质加以援引;但是,所有自由存在者都要援引这个法权根据。关于他们的躯体这份财产,人们不可能发生争议,因为任何躯体的自然运用,即纯粹意志对躯体的致动,除了一个人以

外，对任何其他主体来说，在有形世界中都是不可能的；但可以证明，所有自由存在者对其余的整个感性世界都有同样的权利。

(I,4,6)　然而，绝对不可以忽略，恰恰不是现在双方必定已经对同一份财产提出了要求，而是这样一种有争议的要求可能在将来发生，这是令人堪虞的。在这两种情况中肯定有一种会发生，因为不然的话，双方的自由范围就是完全分开的，并且双方都认为它们已经分开；这样，通过契约确定它们就是完全不必要的。——只要一条河把你和我分开，我们双方都认为越过这条河是不可能的，那么，我们就都不会想到需要互相许诺：我们不越过河去，我们不想在对岸定居。这条河是大自然给我们的有形财产设定的界限。但是，一旦河水变浅了，人们可以涉水而过，或我们发明了船舶，那么，我们就有必要通过约定，把这条河当作限制我们的随意性的界限。

双方想占有这份或那份财物的意志是每一个人的私人意志。因此，在契约中首先就存在着两个私人意志。旨在获得一个客体的意志，可以被称为实质意志。这样，使一个契约成为可能的要求就是：双方都应具有一个意志，不仅对现在已经发生争议的要求签订契约，而且也对今后可能发生争议的要求签订契约；每一方都要从自己的方面对有争议的客体作出某些让步，直到双方的要求可以相互并存为止。如果只有一方愿意缔约，或者双方都不愿意缔约，那么，任何契约都是不可能的，而且必然会产生战争。法权规律要求每个理性存在者都具有这种意志，并且还存在着一种强制法权，强迫每个人都要缔约（当然，由于不可能规定人们应当让步的界限，强制法权就没有适用性）；之所以如此，原因在于，真正的战争状态，甚至连对一场可能爆发的战争的担忧，都决不是合法的

状态。这一切在上文业已得到证明。其次，一个契约要求双方的意志联合起来，平和地调解他们的法权争端；由于这种意志旨在获得契约的形式，所以，我们愿意称之为形式上的共同意志。

此外，使契约成为可能的另一个要求是：双方都把他们最初提出的私人意志限制到不再发生争议的程度；结果，每个人都放弃自己一方的要求，无论是现在还是在某个时候，都不想占有另一方希望为其自身保留的东西。他们的意志的这种联合，我们称为实质上的共同意志。双方的私人意志在这种意志中结合为一个共同的意志。现在，每一个缔约者的意志都指向他以前或许尚未涉及的他人财产；他过去也许根本不知道他人的财产，因为关于这些客体的争议现在还不一定存在，而是也许在将来才令人堪虞；或者，虽然他知道他人的财产，但他尚未对这种财产作出决定。现在，任何一方的意志都超出了他们的私人目的，但只是否定的意志。每一个人都不想获取另一个人想获取的东西；除去他不渴求另一个人想获取的东西以外，他不再对任何东西作出决定。至于另一个人的财产是否会被第三者夺走，由此会产生怎样的结果，他根据自己的这种意志，认为完全是无所谓的。由此可见，无论重要的问题是什么，双方的实质意志，就其为共同的而言，仅仅是否定的。 (I,4,7)

最后，在契约概念中还包含这样一个内容：这种共同意志被确定为持续存在的、引导双方今后所有的自由行动的意志，被确定为规定他们双方之间今后的法律关系的法权规律。一俟双方中的一方稍微越过他们的界限，契约就被撕毁了，而且由契约所达成的全部法律关系也被废除了。

有人可能以为，受损害者在这种情况下只需提出赔偿损失的

要求；但如果只是赔偿损失，这件事就会重蹈旧辙。诚然，受损害者将对于赔偿损失感到满意，并且想同损害他人者恢复契约，这都是正确的。但为了今后，重要的问题在于人们会看到，受损害者并没有在法律上受到约束，应对赔偿感到满意，而且按照严格的逻辑推理来说，双方之间的一切法律关系已经毁灭了。因此，我们须对这个论点作出证明。

在签订契约之前，双方中的任何一方对另一方所要求占有的、在契约中确实属于另一方的一切东西，都有充分的权利。如果前者在当时尚不认识这种东西，那他在后来也毕竟会认识这种东西，并且使它服从于自己的目的。只是由于签订了契约，他才失去了对这种东西的权利。契约之所以能存在，仅仅是因为它被继续保持下来；一旦它受到损害，它就被废弃了。但是，如果根据被废除了，那么，根据支持的东西也就会被废除。既然契约是双方相互不占有对方东西的保证的惟一根据，那么，随着契约的废除，这种不占有另一方的一切东西的保证也就会废除。于是，双方又处于他们在签订契约之前所处的那种关系之中。

(I,4,8)

B

我们要按照这些必要的前提，具体地研究国家公民契约。

I. 对每个人运用自由的界限不从肯定方面加以规定，就没有法律关系；或者说，财产不只是表示对不动产之类的东西的占有，而且也表示对感性世界中的自由行动的权利，就此而言，不规定最广义的财产，就没有法律关系。

如果通过国家公民契约可以引入一种普遍的法律关系，那么，

在这种契约中每个人就都必须在一方面对他本人理应具有的财产、权利和自由，在另一方面对他理应不用以伤害别人而对之放弃自己所有的自然权利要求的东西，同一切其他的个人达成一致意见，每个人都必须能够同任何其他的个人就此达成一致意见。如果人们设想自己是缔结这种契约的一个人，那他就是缔约不可缺少的一方。如果他把可能与他相继缔约的一切人概括为一个普遍概念，那么，这些人就是所有的人——当然，他们仅仅是许多个人，因为与他缔约的这些人是个别的、独立的存在者，任何人都不能对他们的决定发生影响。我说的是，这些所有的人构成契约中的另一方。每个人都对大家说："我要占有这件东西，我要求你们放弃对这件东西的权利要求"。但是，大家向他回答说："只有在你放弃对所有其他东西的权利要求的条件下，我们才会放弃这个要求"。

在这种契约中，包含了契约的一切要求。首先是每个人占有某件东西的单纯私人意志；否则，他就不会缔结这里所述的契约。（因此，每个国家公民都必然有财产。如果其他人不承认他的财产，那么，他也不会放弃对其他人的财产的要求，因为这种放弃只能是相互的；这样，他就可能不签署国家公民契约。）所有的人签约的形式意志是先决条件。任何一个人与其他所有的人彼此对占有的内容达成一致意见，都是必要的；否则，就不会形成契约，也不会建立法律关系。每个人的意志只是在他想占有的财产方面是肯定的；但在所有其他人的财产方面，他的意志则只是否定的。

对这种契约同样有效的，是上面证明的这样一个命题：只有一 (I,4,9) 个人爱护其他人的财产，他的财产才会得到其他人的承认。哪怕是对其他人财产最微小的伤害，也会取消整个契约，而使得受损害

者有权利从损害他人者那里取走他所能取走的一切。因此，每个人都应把他的全部财产作为他不愿意损害所有其他人的财产的抵押。

我把国家公民契约的第一部分叫作公民财产契约。如果人们这样理解所有已经签订的各个契约的结果，那么，人们具有的意志就是单纯实质上的、以客体为目的的、规定个人自由的界限的意志，它表现为狭义的民法，构成了在这个国家关于财产、收益、自由和特权所能制定的一切法律的基础，并且是不可侵犯的。

每个人都完全公开地、毫无掩饰地献身于某种职业，而国家也至少对此表示默许，这样，他就确实用上述方式——无论是通过语言还是通过行动——表现了自己的意志。

在我们的讨论中已经假定，所有的人都与所有的人缔结了契约。人们可能对此提出不同看法，认为人们既然肯定是在某个有限的空间里从事自己的职业的，那么，每个人也只需要与这个空间中的三个或四个近邻签订契约。按照前提来说，这种看法不会是理由充足的。因此，还必须假定，每个人都可能与任何其他的个人发生冲突，因而各个人不会永远封闭在自己的范围以内，而是具有在整个国家疆域中共同生活和相互往来的权利。今后将会具体表明，情况确实如此。这时，只要从所有的人须与所有的人缔结国家公民契约这个要求出发，就能得出结论说：大家在地球表层上的疆土虽然可能划分为各个部分，也就是说，在某个方面可能分配给各个个人，但是，在恰恰由这个契约所规定的另外某个方面，这块疆土又是大家发挥作用的范围。商人可以周游各方，销售商品，牧人可以到处放牧，渔民可以穿过农夫的耕地，到河里捕鱼，如此等等，

而这一切只有根据契约才可能做到。

II. 然而，国家公民契约的目的在于，财产契约或民事契约所规定的每个人独有的自由的界限应当用有形权力的强制手段加以保护，因为人们不可能、也不愿意单纯信赖那种善良意志。(I,4,10)

如果像我们指出的那样，所有缔约者的意志在涉及其他人的财产时只是否定的，那么，这样一种强制力量就没有建立起来。既然现在所述的契约应该是一种国家公民契约，那么，还必须有第二种契约，与第一种契约——财产契约结合起来；在第二种契约中，每个人都应该对一切还被当作个人看待的人许诺说，他要用自己的力量帮助他们保护得到承认的财产，其条件是：他们也应该以同样的方式帮助他抵御强暴，保护他的财产。我们把这第二种契约叫作**保护契约**。

这第二种契约，按照其内容说，是以第一种契约为条件的。每个人只能自告奋勇地去保护他当作其他人的权利而承认的东西，无论这个东西是现在存在于目前的财产里，还是存在于将来按照一定规则获取财产的权利中。但是，如果他卷入了第一种契约没有加以规定的争执之中，他就绝对不会许诺说，他要站在另一个人的一边。

第二种契约与第一种契约的不同在于，涉及其他人财产的纯粹否定的意志变为肯定的意志。每个人不仅像在第一种契约中那样，许诺自己不侵犯任何其他人的财产，而且还许诺自己要帮助他们，使他们的财产不受任何**第三者**可能进行的侵犯；有人许诺说，他要保卫其他人不受自己的侵犯；这个说法是荒谬的。在这种情况下，只要他不侵犯另一个人，另一个人就会事先有足够的保护，

不受他本人的侵犯了。

像所有契约一样，保护契约是有条件的。每个人都对另一个人——这里是对所有的其他人——允诺说他将保护他们，其条件是他们也同样保护他。如果有一方不满足这个契约的条件，这个契约和以这个契约为根据的法权就会作废。

III. 保护契约与财产契约引人注目的区别在于：后者以单纯放弃权利为目的，而前者则以肯定履行义务为目的。因此，人们在任何时候都能知道，当对方总是不要有所作为的时候，财产契约是否得到履行；反之，人们却在任何时候都不能知道，当对方按照保护契约总是要有所作为，去做他并非总是可以去做，而且绝非随时都有义务去做的事情的时候，保护契约是否得到履行。对这一极其重要的观点，我要做更明确的阐述。

(I,4,11)　保护契约是一种关于从肯定的方面履行义务的有条件的契约；但按照严格的法律来说，作为这样一种契约，它绝对不可能有成效，而是完全空虚的。保护契约的公式是：在你将保护我的权利的条件下，我会保护你的权利。但是，一方凭什么能坚持对方保护自己的合法要求呢？显然，只有凭他确实保护对方。

但是，严格地说，从来都没有一方能坚持这种合法要求。对今后非常重要的是要明确认识这一点，而这种认识又取决于对保护契约条件的本质的认识。只有在你保护我的条件下，我在法律上才有保护你的义务。大家可以仔细想一想前一句话的含义。这句话与“只要你有保护我的善良意志”的说法，意思不相同。因为善良意志对外在法律的法庭来说，从来不能让人说明是有效的，它总是会发生变化；尤其是，任何一方的法权都在于，自己从来都不能

依赖于另一方的善良意志。那句话与“如果你曾经保护过我”的说法，也不是一个意思。因为过去的事毕竟过去了，对我现在毫无帮助；德行、感激以及诸如此类的善良意向或许能打动我去报答另一个人的保护；但是，这里应当论证的是合法要求。在法律范围内，除非能认识到，你不论对他人作恶还是行善，你都不是给他人做的，而是给你自己做的，那就根本没有任何约束人的手段。如果这里应用这种说法，我便必定能够认识到，或者我确实现今在保护他人的时候，只是在保护我自己，或者在我将来需要保护的时候，我所做的保护工作会以绝对的必然性产生出他人对我的保护。前一种情况是不可能的，因为我在保护自己，所以，我不需要保护，也不会得到保护；后一种情况同样是不可能的，因为他人的自由意志的决断是不能以绝对的确定性加以预见的。

刚刚作出的研讨是最清楚的；然而，人们也可以从几个方面去看这件事。或者是保护契约的双方同时都遭受侵犯，这样，任何一方都不能赶忙去保护另一方，因为他们都忙于自己的事情。或者是双方中的一方先受到侵犯。这时，接到提供保护的请求的另一方毕竟有理由这么说：“我们的契约是有条件的契约；只有你也保护了我，你才能提出我保护你的合法要求；现在，你确实没有满足这个条件——你是否会满足这个条件，你在出现这种机会时，是否始终具有满足这个条件的善良意志，这些都不是问题，问题仅仅在于行动——你没有满足这个条件；但如果条件已经废除，那么，这个条件制约的东西也就废除了。”先受到侵犯的一方也会从他那方面提出同样的理由。这样，这个条件所制约的东西就决不会出现，因为这个条件从来都不会出现。如果一方确实帮助了另一方，他 (I,4,12)

们就可能在道德关系方面互相有义务，但在法律关系方面，他们决不会承担这种义务。

为了能阐述清楚，我们要把这种自身空洞的契约与财产契约依据的法权加以比较。在财产契约中，双方的条件只是否定的，就是说，每一方都不得侵犯对方的得到承认的权利；因此，任何时候满足这一条件都是可能的，而且在外在法庭上可以清楚地说明这种义务是否有法律根据。这种条件不是某种东西，而是虚无；它不是什么肯定，而是纯粹的否定，这种否定在任何时候都是可能的；因此，这种条件制约的东西也在任何时候都是可能的。我始终有义务放弃我对于对方的财产的侵犯，因为我用这种方法，而且只有用这种方法，才能依法阻挡对方对于我的财产的侵犯。

如果公民契约的这个部分——保护契约——是无效的，那么，公民契约的第一部分——财产契约——的保证也就会被取消。虽然由此产生的法律根据会继续存在，并且像刚才指出的，始终可以得到证明，但是，是否有人愿意让自己受法律的约束，则取决于每个人的善良意志，因为必定会造成一种强制力量的契约甚至连一种法权也确立不起来；这样，我们又依然处于先前那种毫无保障的境地，依赖于我们不愿意相信、也没有义务相信的他人的善良意志。

我们指出的这个难题必须加以消除；解决了这个难题，就会使国家公民契约得到进一步的规定，甚至使它的规定臻于完备。这个难题主要在于，是否有人会履行他通过保护契约承担的义务，从而要对方履行义务，这始终是或然的。如果能作出一种安排，使得这决不可能是或然的，就会消除了这个难题。如果每个人单纯加

入国家，就意味着履行保护契约，如果许诺和践约是综合统一的，(1,4,13) 言论和行动是一致的，这就不是或然的，而是确实的。

（我们刚才专门就保护契约证明的东西，已经根据那种以肯定履行义务为目的的契约的普遍特征得到阐述，所以适用于一切履行义务的契约。我们提出了那种使保护契约可以成为有法律效力的形式，即言论本身变为行动的形式，这样，我们也就提出了一种适用于一切履行义务的契约的形式，我们在下面将确实把这种形式应用于一切这样的契约。）

IV. 在纯粹的保护契约中，应当同时直接包含履行义务本身。应该如何建立这种体制呢？显然，只有采取这样一个办法：在签署国家契约的时候，同时通过国家契约，组建一支保卫力量，每一个参与这种契约的人都对这支力量作出自己的贡献。每个人在加入国家时，就通过自己的贡献，直接履行针对一切人的保护契约，以致从这时起，他是否履行了这个契约，单纯根据他加入国家的行动来说，也不再是或然的了，因为他确实履行了这个契约，而且只要他的贡献已经纳入全部保护工作的范围，他就确实在不断地履行这个契约。

如何建立这支保卫力量？建立这支力量时，究竟会发生什么情况？

为了清楚地阐明我们即将得到的重要概念，我们现在重新假定我们处在这样一个点，在这个点，我们观察个人在与所有的人签订契约时的行动。个人是签约的一方。因此，就要求他对保卫力量作出贡献，作为他加入国家的条件。但是，究竟谁要求他作出这种贡献呢？他究竟与谁谈判呢？这个契约中的另一方又是谁呢？

这一方要求保护，他究竟为哪个人要求保护呢？完全不是为某个特定的个人，而是为了所有的人，为了每个遭受侵犯的人；这可能是他们中间的任何一个人，但每个人也不会都是这种人。由此可见，关于那个需要保护的人的概念是摆动的，是一个不确定的概念；由此产生的不单纯是关于一个想像的、仅仅由我们的思维创造的整体的概念，就像上文(I)那样，而且是关于一个实在的、由事情本身结合起来的整体的概念，因而不单纯是关于一切人的概念，而且是关于一个总体的概念。

(I,4,14)　我们要进一步叙述这一点。一个单纯的抽象概念仅仅是由精神的自由行动构成的，这就是上面提出的关于一切人的概念。而我们在这里所获得的概念，则不仅是由随意行动构成的，而且是由某种实在的东西构成的——当然，这种实在的东西还是未知的，在将来才会出现——是由令人堪虞的侵犯构成的。没有人知道，谁最先会遭到侵犯；每个人都可能遭到侵犯。因此，每个人都会相信，全部安排都仅仅是为了他们个人的利益作出的，所以，他们乐于为此作出自己的微薄贡献。当然，也可能是另一个人遭到侵犯，而这时他的贡献已经融入整体，不可能撤回。这种关于哪个人最先遭到侵犯的不确定性、不确实性，这种想像力的摆动，就是结合的纽带。这是一切人借以融为一体的纽带，一切人不再是在一个抽象概念中结合为一个 compositum(混合体)，而是在实际上结合为一个 totum(总体)。这样，大自然就在国家中把自己在创造许多个体时分割开的东西重新组合起来了。理性是一个统一体，理性在感性世界中的体现也只是一个统一体；人类是一个组织起来的、并且不断组织起来的惟一理性整体。人类曾经被分割为许多

互相独立的环节;现在,国家的自然体制暂时消除了这种独立性,并且把各个群体融合为一个整体,以至道德把整个人类转变为一个整体。

这里提出的概念必须用有机自然产物概念作适当解释,比如,用树的概念。有人假定,树的每个部分都有意识和意志活动,所以,树的各个部分只要想自我保存,就一定想保存树,因为它们的自我保存只有在这个条件下才是可能的。那么,对每个部分来说,树究竟是什么呢?一般的树什么也不是,只是一个单纯的概念,而一个概念是不会受到损害的。但是,一个部分希望,任何一个部分——无论它是哪个部分——都不要受到损害,因为任何一个部分受到损害,它本身就会受到牵连。一堆沙的情况则不是如此,把这堆沙的另一部分分开、踩平和分散,对这堆沙的任何一个部分都是无所谓的。

因此,以这种方式形成的整体是应当受到保护的整体。这个整体就是在契约中寻找的另一方。整体宣布的意志,除去目前还涉及个别缔约者——按照我们的前提,他才被要求提供保护——以外,根本不是私人意志,而是一种就其本质而言属于共同体的意志,这是因为,整体宣布的意志由于存在那种不确定性,只能是共同意志。

我们业已指出了这个整体结合为整体的枢纽。但是,这个整体究竟是用什么方式,通过什么特殊意志活动,才成为这样的整体的呢?我们确实认识到,这种情况是存在的。但是,还是让我们考察这种情况是如何发生的吧!我们仍然处在以前提出的观点上,从这里我们看到个人在进行商谈,而且我们的问题立即得到了回 (I,4,15)

答。

在这里个人表现了他的保护意志；无庸置疑，就像所要求的那样，这种意志是表现于整体的。因此，他就成为整体的一个部分，与整体结合在一起；这时，由于目前还不可能预料的偶然情况，他或者会成为保护人，或者会成为被保护人。通过个人与个人签署契约的方式，产生了整体；通过所有的个人与作为整体的所有的个人订立契约，这个整体臻于完备。

这种保证和保护前两种契约，把它们结合为一个公民契约的契约，我们专门称为结合契约。

V. 根据结合契约，个人成为一个有机整体的一部分，与这个整体融合在一起。在这里，是他的全部存在和本质都与整体交织在一起呢？还是仅仅其中的一个部分与整体交织在一起，以致他在某个其他方面仍然能保留自由和独立呢？*

(I,4,16)　每个人都对提供保护的机体作出了自己的贡献：为了保障宪法，他们赞同任命国家最高官员；他们在体力、服务、自然的产物或转化为物的价值的普遍标志——货币——的产物方面作出一定的贡献。但是，他们并未完全献出自己和自己的所有。在这种条件

* 卢梭无条件地断言，每个人都献出了自己的一切。[33]由此产生了有机整体。卢梭假定，在出现国家契约以前，存在着一种财产权，它的依据是人赋予自然对象以形式的活动。不言而喻，那时，每个人必定会就自己的这种财产与其余的人进行谈判，只有他对这种财产的占有得到了承认，这种财产才能在国家中成为他的财产；因此，这种财产服从于共同意志的决定，在谈判尚未结束之前，一切财产都不再成其为财产。就此而言，每个人都献出了自己的一切。

按照我们的理论，在签订国家公民契约时，没有人能够带来和献出某些东西，因为他在签订这种契约以前一无所有。他献出某些东西的首要条件是他业已得到了这些东西。因此，这种契约不能说是由献出开始的，而是由获得开始的。

下，究竟是什么东西仍然留给他们，国家向他们许诺要加以保护呢？这样一来，保护契约只是单方面的，并且是自相抵牾的，因此，必须这样加以表述：所有的人都许诺保护，但所有的人都毫不许诺可以保护的东西。因此，提供保护的机体只是由各个属于个人的部分组成的。所有的人都包含在这个机体中，但每个人只是一个部分。不过，就他们包含在这个机体中而言，他们组成一个旨在保护每个人的权利的国家权力，并且构成真正的最高权力拥有者。每个人都作出贡献，所以，只有在这种行动中，他们才属于最高权力拥有者。即使在一个自由国家，即在一个设立民选监察院的国家，纳税也是行使最高权力。每个人所占有的一切东西，都属于整个应当受到保护的东西。

按照上述命题，现在建立的整体决不可能承担保护它没有承认的东西的任务。这个整体接受每个人的保护，所以承认每个人的占有物；因此，连以前那种好像只能与一切个人签订的财产契约也是由国家这个实在的整体确认的。这个整体把对所有的个人的一切损害都看作、并且必定看作对它自己发生的伤害，就此而言，它是所有的个人的全部财产和权利的所有者；但是，这个整体也把某些东西看作服从于它的自由使用的，就此而言，只有每个人有责任贡献给国家的东西才是国家的财产。 (I,4,17)

从个人不为国家目的贡献出来的东西看，个人是完全自由的；在这个方面，个人不是与整个国家机体交织在一起，而依然是个人，是自由的、完全独立自主的人，而且国家政权给个人保护的也正是这种自由，惟独为了这种自由，个人才加入了这个契约。人类使自己脱离公民阶层，以期用绝对的自由把自己提高到道德境界；

但是，只有个人经过国家阶段，人类才能达到这个境界。但就个人毕竟受到法律限制而言，个人则是臣民，服从于提供保护的权力或国家权力，处在保留给他的范围中。只有在他作出贡献的条件下，国家才与他签订了契约；因此，一旦公民不缴纳这种贡物，契约就废除了。所以，每个人都始终用其全部财产作出担保，说自己将会作出贡献，如果他不能尽责，他就会失去自己的全部财产。既然他放弃了参与对自己的事情的决定，所以，整体或行使主权者就成为他的法官，而他在这种情况下是用其全部财产表示臣服的；这就共同构成服从契约。当然，这种契约仅仅是或然的。因为如果我始终不断地、毫无例外地履行我的公民义务——其中当然包括我作为个人，不逾越法律赋予我的自由的界限——那么，就我的公共本质特征而言，我只是主权的参与者；就我的私人本质特征而言，我只是自由的个人，但决不是臣民。只有我不履行自己的义务，我才会成为臣民。如果像期望的那样，关于这种情况有现成的刑法，那么，每个人就都能为他的过失而赎罪，他可以损失自己的一部分财产，而保留其余整个财产。

这样，我们的研究就回到了自身，综合也结束了。

国家公民契约是每个人与国家——它是通过与个人签署各种契约形成的，并通过这些契约而保持自身——这个实在的整体签订的契约，个人由此使自己的一部分权利与这个整体结合在一起，但也因而获得了主权。(I,4,18)

这种契约的一方是个人，另一方是国家。契约是以双方互相加入契约的自由的形式意志为条件的。实质意志——双方必须对此达成一致看法——在一方面是以一定的财产为目的，在另一方

面则是以放弃所有其他财产、对保卫力量作出一定贡献为目的。通过这种契约，公民从自己的方面获得有保障的财产，而国家就像获得个人对保卫力量作出的一定贡献那样，使个人放弃他对这部分财产的自然的合法要求，而这对所有其他公民的合法的财产是必要的。

这种契约自己保障自己；它在自身就有保存自己的充足根据，就像一切有机物在自身就有其自身存在的完备根据一样。这种契约或者根本不是为某个人而存在的，或者完全对这个人有约束力。谁不履行这种契约，谁就不是契约中的一方；谁是契约中的一方，谁就必定完全履行这种契约。谁不加入这种契约，谁就根本不处于法律关系中，而在感性世界里与自己同类中的其他存在者完全不发生相互作用。

附　　论

据我所知，迄今为止人们只是对各个人作一种理想的概括，从而形成了关于国家整体的概念，而并没有由此达到对这种关系的本质的真正认识。按照这种方式，人们可以把一切可能的东西结合为一个整体。结合的纽带仅仅是我们的思维；如果我们以另一种方式进行组合——这取决于随意性——那么，所有结合起来的东西就会像从前那样互不相干。在人们不用概念揭示出结合的纽带以前（我们是用经验的观点这么表述的；如果从先验的观点出发，我们必定会说：在人们揭示出对于思维中的结合必不可少的东西以前）人们不会理解真正的结合。在我们的表述中，这种情况已经发生。在关于应当受到保护的东西的概念中，依据必然的不确定

性——哪个人将需要明显的保护，在受到法律压制的邪恶意志爆发之前，这种保护暗中对哪个人有用——一切个人都结合为一体。

(I,4,19)　解释这个概念的最合适的图像，是人们为了能把公共权力的各个不同机构描述为一个整体，而在最近经常使用的是有机自然产物的图像；但是，就我所知，使用这个图像还不足以说明全部公民关系。在自然产物中，每个部分只有在结合中才能是它所是的东西，在这种结合之外，就决不会是这样的东西，甚至在一切有机结合之外，决不会是任何东西，因为没有彼此保持平衡的有机力量的相互作用，就根本不会有持续存在的形态，而只会有我们甚至无法想像的存在与非存在的永恒斗争。同样，人只有在政治结合中才能在事物的序列中获得一个确定的地位，在自然中获得一个栖身之地；每个人只有处在**这种确定的**结合中，才会获得相对于其他人和大自然的**这个确定的**地位。在这个地位以外，只会发生短暂的享受，而决不会发生对未来的思考；假若考虑到我们同类中的其他人也有相同的权利，甚至这种短暂的享受也会缺乏合法性。一切有机力量的结合，构成了自然界；一切人的随意性的结合，构成了人类。原始物质——这种物质本身只能被设想为与有机物质并列的，只能被设想为整个有机世界的一个部分——的本质在于，在这种物质中决不会遇到这样一个部分：它在自身不包含规定自己的根据，它的欲求不是通过它的存在得到完全说明，它的存在也不是通过它的欲求得到完全说明；有机物质的本质在于，在这种物质中决不会遇到这样一个部分：它在自身包含规定自己的根据，在它当中不会遇到以在它之外的存在为前提的欲求，也不会遇到以在它之外的欲求为前提的存在。在离群索居的人和公民之间也存在

同样的关系。前者的行动仅仅是为了满足自己的要求；不依靠他自己的行动，他的任何需求都不会得到满足；他的表现仅仅依靠他自己。反之，公民则须做许多不同的事情，但不是为了他自己，而是为了他人，他的各种最大需求不是依靠自己的作为，而是依靠他人的行动得到满足的。在有机体中，每个部分都始终维护整体，由于它们维护整体，它们因此也维护了自己。公民与国家的关系正是这样。具体地说，为了维护整体，每个公民都不需要一种特殊的设置，每个部分或每个公民只是在整体给自己规定的位置上维护自己，正是由于这样，他们在自己的部位维护了整体；并且正是由(I,4,20)于整体在他们各自的位置上维护了每个部分，整体就回归到自身，自己维护了自己。

国家法学说第二节 论民法

§18. 关于民事契约或财产契约的精神

I. 包括在国家契约中的上述第一种一般财产契约，构成了每个人与一切其他个人在国家中的法律关系的基础，因而也是人们称为民法、公民法权之类的东西的基础。因此，我们要充分地讨论这种契约。在本节中，我们的研究对象——民法——将得到详尽的阐述。

按照前面的证明，全部原始法权是在个人与其自身之外的感性世界之间的一种持续的、仅仅依赖于个人的意志的相互作用。在财产契约中，每个人都拥有感性世界的一个特定部分，作为他独有的这种相互作用的范围，而这有两个条件作保证：他不得妨碍所

有其他个人的自由范围;其他个人如果遭到第三者的侵犯,他能借助他所作出的贡献去帮助保护他们。

首先,他的自由范围是由他个人占有的,仅此而已。这个范围包含某些客体,是由他所享有的自由规定的。因此,他应该得到的自由范围有多大,他对客体的占有权就恰好有多大。他获得的是使用某些客体的独有的自由;他有权利排除任何人使用这些客体,排除一切不利于他使用这些客体的因素。一种特定的能动性成为财产契约的客体。

(人们可以回忆前面的论述。根据原始法权概念,一切财产的最初的根据,就是我使得某些东西服从我的目的。究竟是什么目的呢?这个问题在签订那种必须完全得到规定、同时又必须起规定作用的公民契约的时候,就向每个人提出来了。受到保障的只是这种关于对象的业已澄清和得到承认的目的,而不是任何其他东西;像我们非常明确地看到的那样,对客体的占有仅仅涉及这种目的的实现。)(I,4,21)

II. 现在,在使用同一个客体时甚至可能存在许多目的,因此,在各种不同的客体上,目的可能是各种各样的。问题在于,公民的一切可能的目的是否不能从属于一个惟一的目的?

一个人只要行动,就总是以他自己的继续生存为前提;他现在的行动的目的总是包含在未来之中,因此,仅仅就他从现在的阶段不断进入未来的阶段而言,他是感性世界的原因。自由和继续生存在本质上是统一的,谁保障前者,谁也就必然保障后者。未来就包含在现在的能动性之中。

自然界已经把我们在这里要专门讨论的人规定为有自由的,

有能动性的。自然界能够实现它的一切目的，所以，它也必定设置了这个目的，并且按照一切预料的情况，必定会真正实现这个目的。为了推动人得到能动性，自然界这时会作出哪些安排呢？

假定每个人都对未来抱有希望，那么，只要自然界将其目的设置得使这个存在者的整个未来的可能性都**依赖于现在的能动性**，自然界就一定会实现自己的目的。反过来说，**现在的能动性**的必然性包含在对未来的期望里面。未来依赖于现在的能动性，而在现在的能动性里面，又必然包含着未来。

但是，既然甚至可能存在对未来不抱希望的人，既然对继续生存的要求也可能是没有根据的，除非通过现在的能动性，而这种能动性本身又仅仅依赖于对未来的要求，因而自然界的安排可能是有欠缺的循环，那么，自然界就必须把这两者结合为一个现在的第三者，这就是**痛苦**。如果继续生存受到威胁，则与现在的痛苦相联系的是现在的能动性，是继续生存的期望和可能性。这种痛苦是**饥饿**和**口渴**；我们会看到，单纯对食物的需求不仅构成原始的动力，而且它的满足是国家的最终目的，是人的一切生活和一切活动的最终目的。当然，只要人还仅仅处在自然的支配之下，并且没有通过自由使自己提高到一个更高的生存阶段，这种单纯需求就是 (I,4,22) 结合一切矛盾的最高综合。因此，一切自由能动性的最高和最普遍的目的是能够生存。每个人都有这种目的；正如自由通常受到保障一样，这种目的也受到保障。如果不能实现这种目的，自由和人的继续生存根本是不可能的。

III. 这样，我们就得到了关于财产契约中每个人应该独有的自由运用的进一步规定。能够生存是一切人的绝对的、不可转让

的财产。我们已经看到，每个人都有权利独占这种运用的一个客体范围。但是，这种运用的最终目的是能够生存。实现这一目的是受到保障的；这就是财产契约的精神。所有合理的国家宪法的原则是每个人都必须能够靠自己的劳动生存。

所有的个人都与其他所有的个人签订了这种契约。因此，所有的人都向其他人许诺说，他们的劳动确实是实现这种目的的手段；国家必须为此作出安排。（在一个赤身裸体的民族中，从事缝纫业的权利决不会是什么权利；或者，如果应当有这样一种权利，那么，这个民族就必定不再赤身裸体。我们承认你有从事这种劳动的权利，这同时意味着，我们有责任购买你的劳动成果。）

此外，一切财产权都是建立在所有的人与其他所有的人签订的契约上的，这个契约规定：我们大家各得其所，条件是我们也承认你的财产权。一旦某人不能靠自己的劳动生活下去，那么，完全属于他的东西就得不到承认了，因而涉及他的契约也就被完全取消了，并且从这时起，他也不再受到法律的约束，去承认其他人的财产。这时，为了不使他造成财产的这种无保障性，一切人都必须通过法律途径，并根据公民契约，从自己的财产中分出一部分给这个人，直到他能够生活下去。——从有人忍受贫困的时刻起，他的财产中的那一部分需要用于资助他人脱离贫困的财产就不再属于任何人，而是在法律上属于他这个忍受贫困的人。因此，在公民契约中，一开始就必须对这部分财产的分配作出安排；由于对忍受贫困的人的这种资助本身是一部分必要的保护工作，所以，这部分资助就像提供给保护团体的捐献一样，是所有公民特许权的条件。

(I,4,23) 只有所有的国家公民都能靠自己的公民财产生活下去，每个人才

都享有他自己的公民财产;如果他们不能生活下去,这部分财产就不再是他本人的财产,而是成为所有的国家公民的财产。不言而喻,这些都取决于国家政权的明确裁决。行政权力就如同对所有其他国家管理机构负责一样,也对此负责;穷人,当然是签订公民契约的穷人,享有要求资助的绝对强制法权。

IV. 业已提出的原则是:每个人都必须能够靠自己的劳动生活。因此,能够生活是以劳动为条件的,在这个条件没有实现时,就不存在这种权利。既然所有的人都有责任使每个人都能靠自己的劳动生活下去,如果有人不能生活下去,他们就必须资助他,那么,他们也必然享有监督的权利,注意每个人是否在自己的范围内付出生活所必需的劳动量,并且把这种情况转达给负责公共权利和事务的国家权力。无论是谁,如果他不能证实,他虽然已在自己的范围竭尽所能,但仍然不能养活自己,他就没有要求国家资助的合法权利。由于人们即使在这种情况下也不能对他见死不救,而指责他没有坚持劳动的责备现在又被归咎于国家本身,所以,国家必然具有监督每个人如何管理自己的国家公民财产的权利。按照上面那个命题,在一个合乎理性的国家里不应存在穷人,按照现在这个命题,在一个合乎理性的国家里不应存在懒汉。这个命题中的一种合法的例外情况,将在下面予以指出。

V. 财产契约在自身中包含下列行动:a)所有的人都应向其他所有的人表明,并且在做保证时应向作为共同体的整体表明,他们打算靠什么生活。这个命题是毫无例外地有效的。谁不懂得表明这种情况,谁就不可能成为国家公民,因为他决不可能承担承认其他人的财产的义务。b)在做保证的时候,所有的人和共同体应允

许每个人在某个方面独占这项生计。职业没有实惠，在国家中就不会存在任何职业。每个人必须明确标明自己的职业，因此，任何人不是成为一般国家公民，而是在他加入国家的同时，进入公民的某一阶层。任何地方都不允许存在非确定性。每个人只有在需要财产去从事自己的生计时，才能占有客体财产。c）所有这些劳动的目的，都是为了能够生存。在做担保的时候，所有的人和共同体要保证每个人的劳动都将实现这个目的，并且要从自己方面采用一切手段，为此承担义务。这些手段完全属于每个人的权利，国家必须保护这种权利。就这方面而言，契约规定：每个人向其他所有(1,4,24)的人都许诺说，为了能够靠自己应该享有的自由和特许权生活下去，自己将竭尽一切所能；另一方面，共同体则用所有的个人的名义许诺说，如果他仍然不能生活下去，它将给予他更多的帮助。所有的个人就像对整个保护工作作出了贡献一样，也有责任为这方面的需要作出贡献；就像在公民契约中建立了一种保护力量一样，在财产契约中也立即作出了一种资助措施。参与前者同参与后者一样，都是加入国家的条件。国家权力对契约的这个部分就像对其他一切部分一样，都有监督权，而强制法权也就是强迫每个人履行这部分契约的一种权力。

§ 19.　上述财产原则的充分应用

I. 自然界为了强迫我们发挥自由能动性而作出的安排如下：

我们的躯体是一个有组织的自然产物，它的组织是不断发展的，根据上述证明，这是一般组织概念的含义。但是，有组织功能

的自然界的一般活动在于：或者是把原始物质摄取到躯体中去，然后在躯体中把原始物质组织起来；或者是把业已组织好的物质摄取到躯体中去，然后在躯体中进一步把这种物质组织起来。此外，在自然界的这种活动中还可能发生一种差异：或者是自然界本身把有待组织的材料带进到躯体的作用范围中；或者是自然界依赖于产物获取或支配这种材料的自身能动性。后一种情况只发生在为了自由运动而把肢体连接起来的存在者身上。这时，由于在最后例举的两种规定方面自然界的技艺得到显著的提高，则确实可能有这样的情况：这两种规定融合在一起，就是说，在这样一些把肢体连接起来的躯体中，组织只有依靠已经组织起来的材料才是可能的，因为在没有把肢体连接起来的躯体中，组织可以依靠原始物质而产生。如果我们在这里不打算进行完全陌生的研究，考察为什么和按照哪些规律，情况是如此这般，那么，我们就会满足于这样一种简单的陈述：情况就是这样的。植物是由原始物质构成的，至少在我们看来是由原始的和杂乱无章的组织构成的；相反地，动物则只能依靠组织范围来维持生计。那种似乎背离后一种规则的例外实际上是不存在的。如果动物或许出于本能，吞下铁、(I,4,25)石块和沙子，那么，这并不是为了养活动物，因为这些物质是不能消化的，而是为了从躯体中排出有害的成分。

甚至有可能，一些把肢体连接起来的生物又是从另外一些把肢体连接起来的生物中摄取营养的，或者说是食肉的。这些生物似乎处在更高级的组织阶段。很显然，人类是注定要从业已组织起来的自然界的两个范围中摄取食物的。

II. 国家继续存在的条件在于有足够的食物；否则，人们就会

不再结合，而必定散居于各个地方。

一切组织都遵守自然规律，人只能学习和应用自然规律，而不能改变自然规律。人可以使自然界处于自己所熟悉的应用自然规律的条件下，这样就可以确信，自然界在自己方面不会让人缺少这种应用，因而人就获得了促进和增强组织的能力。可以预料，在许多人愿意自由地——自然界不可能依赖于自由——生活在一起的地方，自然界将需要这种帮助。如果是这种情况，对组织的促进就是国家的基础，因为这种促进是人们能够生活在一起的惟一条件。

为了向人和牲畜提供食物，首先需要扩大植物范围。植物按照其自然规律来说，是同土地连结在一起的，是从土地中生长出来的，而且只要组织还能延续下去，就固定在土地上。可以预料，许多人将会专门从事于植物的生产和培育工作，这样一种权利应当得到承认，因为国家的存在是以这种权利的使用为条件的。

组织在时间的延续中按照一定的规律向前推进，在这些规律的运作中，不允许干扰自然。因此，在植物界的任何受到培育的部分中，所有的东西都应当保留培育者所认定的那种状态，因为他在其下一步工作过程中还必须依赖这种状态，所以，培育者理应独占他耕种的那块土地，供他栽培植物之用——所有这些对达到预期的目的都是完全必要的。所以，我们在下面应首先论述这种情况。

(I,4,26)

A. 论农民土地财产

1. 土地是人类在感性世界中的共同支柱，是人类在空间中存在的条件，因而也是人类全部感性存在的条件。尤其是被看作实体的土地，决不是这种占有的任何可能的对象，因为作为实体的土

地不可能服从于人的任何可能的独占的目的；但是，排除所有其他的人使用一个东西，而不能对使用这个东西作出说明，按照以上所述，则是违反法律的。（人们或许会说，建造房子需要占用土地。但是，土地这时业已发生形态变化，不是作为实体被占用，而只是作为土地的偶性被占有。）由此可见，农民对某块土地的权利，仅仅是在这块土地上制造产品的权利，是排除所有其他的人在这块土地上进行耕作和把这块土地作任何其他使用——这与农民的占用相抵牾——的权利。

因此，农民没有权利阻碍把这块土地作一种对耕作无害的使用，比如，采矿，或者在农民本人没有饲养牲畜的权利时，其他人可以在已经收获过而当时尚未重新播种的耕地上放牧。国家有权让采矿者在业已分配的土地下采矿，农民却绝对没有权利对此提出异议；当然，这一切都是在这块田地是安全的、确实不会塌陷的条件下进行的，如果发生这类情况，采矿者或国家必须根据契约的有关条款向这个农民赔偿损失。

耕地是在国家的保障下分配给个人的，并且用界石标志出来，以确定一定的权利。因此，移动界石是一种触犯国家的直接犯罪，因为这一行径使这种权利变得不安全，并且会引起无法解决的法律纠纷。

每个纯粹的农民必定能够依靠在自己的耕地上的劳作养活自己。如果他依靠自己的一切劳动，还不能养活自己，那么，由于他只是个纯粹的农民，根据上述原则，他就必定会获得一份新分配的耕地，并且得到补偿。每个农民通过耕种自己的田地，是否至少能获得自己的生活所需，在这件事情上农民是受国家的监督的。在 (I,4,27)

下面我们将会指出这种监督为何要继续扩展的一个根据。

农民作为一般国家公民，必须对国家的需要作出自己的一定贡献。就我们迄今所能看到的来说，农民除去使用自己田地的产品以外，不能对国家作任何贡献。只要农民不作出这种贡献，他的财产就不存在，因为他还没有履行那个使他的财产得以存在的契约。按照这个契约，国家应当保护农民向国家交纳粮食后剩下的东西，不受他人的侵犯；至少就我们迄今看到的来说，连国家本身也不能对这种东西再提出丝毫的要求。只有农民的产品才是他的绝对财产。在产品中属于农民所有的是实体，而不像在耕地中那样，属于农民所有的只是实体的偶性。（在下文中，这种所有权还会有进一步的形态变化。）

（“我的劳动产品是我的所有”这个命题——有些人想在这个命题的基础上建立起一般所有权——在这里得到证实。但是，这一命题作为一切所有权的原则却遭到了反对，因此，人们必须首先指出自己从事劳动的权利。这种情况在国家中完全是可能的。个人与一切人都彼此处在相互作用中，因而处在法权关系中，经过大家的同意，就使个人享有了这种从事劳动的权利。只有在这种条件下，上述命题在国家中才是有效的；既然只有在国家中合法的东西才是有效的，那么，这个命题也只有在这种条件下才是有效的。）

2. 可以假定，土地的所有者已经使得在开垦的土地上野生的东西服从于他的种植目的，因此，这类东西理所当然地属于他所有。当然，这类东西也不能属于任何其他人，因为其他人的处置会损害这个土地所有者本人在这块土地上的自由处置，因而也会妨害他的受到保障的目的的实现。

3. 没有开垦的土地是共同体的财产，因为这块土地在分配耕地时尚未分给任何个人所有。在这个方面，要谨慎地区分实体和偶性。实体，即土地本身，是共同体为了将来作必要的分配而保留下来的东西。偶性，即土地上野生的东西，则不可能被保存起来，因为它们本来就会死掉，因此，使用这些东西是合乎目的的。最合适的办法，是共同体为了自己的公共目的使用这些东西，把它们列入国家的收入，或者当作一项国家经济特权。因此，这些东西是所有的人不付分文就对国家作出的一项贡献。但是，这里应当注意以下两点： (1,4,28)

α) 在契约中没有明确规定其归属的东西，不属于上述两种财产，即在国家中决不属于个别公民的财产(参见 I,3,419)。因此，在个人与整个国家签订的契约中必须明确规定应当算作国家经济特权的，是所有的野生产物，还只是一部分野生产物，究竟是哪些野生产物，比如木材(林业权)。没有列举出来的东西，不属于任何其他人，而只归于最先发现它的人——他当然是一位能支配它的公民——否则，这类东西就会白白地浪费掉。一块土块还没有服从于任何人的目的，因此，任何人都必定完全可以进入这块土地(打柴、采果等)。

β) 天然野生的植物处处都必须让步于人工种植的作物，因为后者会比前者使生计获得更多的收益。因此，只要各个人有种植的需要，那些没有开垦的土地就必须加以分配；有人为了耕种而希望占有的土地，不可不加开垦，而闲置起来。同意某人使用土地的偶性，只是在土地尚未开垦的条件下发生的。一旦这块土地被耕种了，这种使用的法律根据就不复存在。国家为此蒙受的损失，将

由这块新的耕地上的出产来补偿。但这决不是说，所有的森林都要被毁掉，而只是说，同样应当靠技术推进木材生产，林业由此同样获得种植土地的权利。

B.〔论矿物财产〕

既然我们现在谈到土地，我们就应顺便讨论我们业已思考过的采矿。采矿的产品，即金属、半金属之类的东西，处于有机自然产物和原始物质之间，是自然界从后者向前者的过渡。自然界创造这种产物所依据的规律，不是根本不能被发现的，便是至少迄今为止尚未在很大程度上被发现，以致人们不能像种植果实那样用技术种植金属，也就是说，在形成金属时人们不能按自己的随意性(I,4,29)引导自然。金属是在没有我们的作用下自然而然地形成的，它们只能被发现。就像每个人都可以随意说我想种植果实一样，每个人本来都必定能随意说，我想寻找金属；就像地球表面的土地能被分配给农民一样，地球的深处同样可以被分配给采矿者。这样，就像每个农民都占有地球表面的一块土地归自己使用一样，每个采矿者也都会占有地球深处的一个地方归自己使用；同理，就像种植出来的果实归农民所有一样，各种发现的金属同样归采矿者所有。但是，一方面采矿是不保险的，因为金属的生产不取决于人的随意性，因而无法估计采矿是否可以养活采矿者，另一方面开采过的地方不可能加以重复开采，所以，采矿是不能用种植果实的方式进行的。采矿必须由一个持久的团体来承担，它不怕采掘进度迟缓，能耐心等待最终的收益。根据上述理由，没有任何团体能比国家更有资格从事采矿活动，而且就像我们立即指出的，国家还有一个占

有金属的特殊理由。因此，在地球表面以下的土地财产完全应当保留给共同体；共同体让人开采这类土地，矿工是雇佣工人（在下面我们会更详细地谈到他们），无论他们采多还是采少，或者一点也没有采到，他们都能领取固定工资。因此，开采矿山就像管理森林一样，是一项天然的国家经济特权。

大家可以按照同一个原则，去评判对于自然界以这种方式制造出来的一切东西的所有权，诸如某些人可能非常珍视的宝石、琥珀和其他稀有矿石，以及采石场、黏土采掘坑、沙砾采掘坑等等。国家有权利把这些东西变成一种国家经济特权；由于国家让自己充分勘探这些东西（国家有责任这样做，以便在公众中不发生对于缺少这类东西的抱怨），所以，国家有权利禁止所有其他人勘探这类东西。如果所发生的情况不是这样，有人想把这种勘探当作他的一种生活来源，当作达到一定等级的途径，那么，由于国家必须知道每个人依赖什么而生活，他就需要获取国家明确的批准。国家专门给予他在一定的区域里享有特权，于是从这时起，任何人就都不允许从这个区域拿走这类东西了。最后，如果所发生的不是上述两种情况，那么，这些不归任何人所有的东西就归最初偶然发 (1,4,30) 现它们的人所有。这里最主要的事情在于，排除公民占有财物的法律，完全是明确颁布的（按照上文，明确宣布业已占有的东西），决不是缄默假设的。

在许多地方，人们把采石场之类的矿场转让给这块土地上的农民。按照上述基本原则，农民的权利不是建立在土地所有权上的，而是建立在法律的缄默上的。如果事关重要，而矿区建设又投资巨大，那就没有任何力量能阻碍国家占有这块矿区，在另一个地

方补偿农民在这块广阔肥沃的耕地上种植果实的合法权利。不言而喻，像通常那样，国家靠经济特权富裕起来，这必定会有利于各个公民，而且国家经济特权增加了，在国家的需要不按同一比例提高的情况下，公民直接的负担必定会减少。

C.〔论动物财产〕

在地球上还有许多动物，或者，它们的偶性对人们具有可用性，服从于人们的目的，或者，它们的实体也是可用的，它们的肉可以食用，它们的皮毛可以加工，如此等等。首先，如果人们只是想使动物的偶性服从于通常的使用，人们就必须先驯服动物；由于这些动物只能用有机物质加以饲养和维持，但在人工饲养它们以后，又不能指望单靠自然界就可以管理它们，所以，人们必须辅助自然界，去饲养它们，就是说，必须按我们的目的，亲自料理这些动物的饲养工作。由于自然界——通常在组织中，当然也在这里——的运行有一种常规，所以，达到这里指明的目的的条件就是**独占动物**，就是只有我才能饲养、管理和照料它，也只有我才能享受它所提供的收益。

每个人本身都有与其他人相同的占有某个动物的权利。就像根本无法 a priori〔先验地〕说明这块草地是我的，而不是我的邻居的理由一样，也无法说明只有我应当挤牛奶，而我的邻居就不应当挤牛奶的理由。因此，独占动物的所有权只有通过与国家签订的财产契约才能得到。

(I,4,31) 但是，动物与始终固定不动的耕地的情况不一样，也就是说，如果在空间中耕地所在的位置被标志出来了，耕地就被精确地标

志出来了，但动物并不固定不动，而是自由运动的。因此，怎样才能表明这头特定的牲畜属于这个特定的人所有，而不属于任何其他可能的人所有呢？

1. 如果能成为某些人独有的财产的，不是一切种类的动物，而只是一些动物种类，那么，首先就必须区分，哪些特定的动物种类应当属于所有权的范围，哪些不属于这个范围。这样，当一只动物跑到某个人管辖的领域时，他立即就会知道，它如果不是他的财产，则肯定是另一个人的财产，尽管他不知道确切的所有者是谁，但国家已经宣布这类动物是能成为财产的动物。譬如，我得到狩猎法的许可，就可以射死鹿，因为它只是一只鹿，而不是我不熟悉的马。为什么不是后者，而是前者呢？原因在于，我知道一匹马必然属于某个人所有，虽然我不认识这位所有者。但是，如果某人驯养了一只狍子，毫无疑问，这只狍子就是这个人的财产。这只狍子离开他的主人，我却把它射死了。人们是否认为，我对此应当承担的责任与射死那个人的马的责任完全一样呢？否。原因在于，被宣布为能够成为财产的动物不是狍子，而是马。虽然那个所有者饲养的牲畜跑出了他管辖的领域，但他的权利仍然存在，并且是建立在原始财产契约之上的，而这种契约规定，国家中的哪些动物应当永久地被看作财产。人们称这类动物为驯养牲畜。

这些特定的动物种类被宣布为财产的判据，在于人们需要利用这些动物的偶性的合目的性，在于驯养这些动物的可能性，并且还在于看管这些动物的必要性。

然而，人们不会相信，这种驯养和看管是财产的真正法律根据。只有契约才是法律根据。因此，假如在一个国家要引进一种

新的牲畜，比如意大利的水牛或大袋鼠，这种动物的所有权就首先必须得到国家的保障，经过法律批准，然后为公众所熟悉，否则，这(I,4,32)种陌生的动物会被当作野兽看待。（如果人们把这种动物圈养在自己的庭院里，按照我们在下文中所说的住宅法原理，它凭它所在的地方而成为财产，这就另当别论了。）此外，国家完全有权利禁止饲养某些动物，如多余的狗或供人观看的狮子、狗熊、猴子等。

2. 但是，这头按照种类被宣布为财产的特定牲畜究竟属于哪一个特定的占有者呢？或者，这些动物仍然呆在这块土地上，受到其所有者的直接保护，这样，他就能够始终公布这些动物是他的财产；但在这种情况下，如果有人只在自己的牧群中和土地上据有偷来的或走散的牲畜，而很容易把它谎称为自己的牲畜，那么，这种权利就总是十分不可靠的。或者，把许多占有者的牲畜混在一起，把它们一块儿驱赶到牧场，但在此之后，所有者如何证明哪些牲畜是自己的呢？有幸的是，动物的本能在这里部分地弥补了立法者的疏忽大意。驯养的牲畜习惯于它们自己的栏厩，会跑向自己的栏厩，法官可以按照动物自身的行动来进行判决。如果对这部分财产不再发生争吵，人们就会把这点简单地归功于这些凡夫俗子的单纯和忠厚，或许还会归功于这些人的某种迷信。然而，人们除去关闭自己的栏厩以外究竟还有什么防止盗窃牲畜的措施呢？还有哪些证明盗窃牲畜的方式呢？对一个有完善建制的国家，或许不需要给每头饲养牲畜打上有法律效力的标记，但这些标记同界石本身一样，不容侵犯，而且还处在法律的监护之下。这样，就不可能轻易混淆牲畜，而盗窃行径也总会得到证明了（比如，军队战马身上的这种标记确实是可行的）。所有被贩卖的动物必须与其

身上的标记一起作法律登记，这样，也许就在防止盗窃牲畜方面有了必要的保障。

3. 至于其他种类的特定动物，如果它们属于那些能够被封锁在一个特定空间，并且肯定有助于实现我们的目的的种类，那么，这种财产就确实由它们所在的场所得到了规定。在这样的情况下，这个用以保存这类特定动物的场所就属于一位所有者的财产，因此，只要这类动物在这个场所，它就是他的财产（如鱼塘、鱼柜、鸟舍等）。如果鱼游出了鱼塘，鸟飞出了鸟笼，它们就不是任何人的财产。（池塘中的水流到小溪里，鲤鱼仍然是陆地上的财产，因为鲤鱼在小溪中不能产子；鲤鱼游到一条大河里，事情就不是这样了，因为所有者不能在这种场合证明自己的财产。他养的是介于野生动物和驯养动物之间的动物，鲤鱼在陆地上是驯养动物，在河里是野生动物。但梭鱼之类的动物不属于此列。） (I,4,33)

4. 一切财产都是在需要用它实现的目的方面得到承认的，动物财产也是如此。绝大多数动物的实体本身具有合目的性，它们的肉可以食用，或者，它们身上的各个组成部分至少可以加工；同时，这些动物的偶性也有合目的性。（母牛产的奶、牛马干的活、母鸡下的蛋，如此等等。）

因此，对动物实体的所有权加以限制是完全可能的，根据原始契约和以原始契约为基础的法律，可以对这种权利作出裁决，而不废除或限制以动物的偶性为目的的一般财产。这时，人们不会争辩说：如果我不能随心所欲地处置我自己的牲畜，这些牲畜怎么能算作我的财产呢？回答是：被限制的只是你要经国家许可而对财产的某种使用。因此，会有法律规定，必须经济保护某些动物的生

存，不允许杀害这类动物。如果有这种法律，国家就必须作出安排，生产必要的饲料。否则，这种法律就会自相矛盾。

动物是自行繁殖的，它们的幼崽是它们的偶性，人们有权利利用这些幼崽。所有者获得了种兽，同时也就占有了这只种兽的全部后代，犹如在第一粒谷种中包含了所有可能由此生产的谷子一样，因为所有者获得了饲养动物和播种谷子的权利。当然，牧群的增加完全可以限制在一定的数量以内。

5. 动物是自由运动的，并且以田野上的产物为食物。这样，如果一只动物受到伤害，就会在农民的所有权和牧主的所有权之间产生争议。前者说，我在这个国家有权利种这块田地，它的产品完全归我所有。而后者则回答说，我在这个国家有权利放牧牲畜，这些牲畜注定要自由觅食的天性是国家熟知的。国家可以通过建立在原始财产契约基础之上的法律，消除这种法权争端；国家要么责成牧主管好自己的牧畜，要么责成农民给自己的田地围上蓠笆。(I,4,34) 谁忽视了国家责令他关注的事情，谁不仅要补偿由此造成的损失，而且还要受到惩罚。假如在大家做到了法律要求关注的事情以后，仍然造成了损失，那么，这种损失就可以被看作一个事故，它不算在双方的身上，而必须由国家承担。

6. 我们已经假定，某些动物种类被规定为完全能成为财产的动物种类。它们叫作**驯养动物**；没有被包括在这类动物中的动物，仅仅因为没有被包括在里面，就是**野生动物**，即不属于任何人的财产。这类动物之所以**恰恰**被宣布为野生的，是因为它们不能被驯养，它们的偶性也不能服从于人的目的。虽然它们的实体是可以利用的东西，但它们不可能被驯服，所以，只有杀死它们，才可能利

用其实体,这样,它们才能成为财产,成为共同体尚未分配的财产,也就是公共财产。在个人抓住这类动物之前,它们不可能成为个人的财产。由于这类动物不像未开垦的土地那样,可以被保持在一个国家的境内,可以保存起来,供今后使用,所以,人们一旦发现它们,就立即捕捉它们,这是完全符合目的的。

在这类动物之间,存在着很大的差别。或者,这类动物被封闭在某种环境里,这种环境至少就其为它们生活的所在和所依而言,没有服从于人的目的,如在水里(野生鱼类);或者,虽然它们生活的所在和所依与人所依赖的环境相同(在陆地上),但它们所造成的损失并不非常严重。(小鸟吃一些谷子和果实,但它们同时也吃掉很多害虫。)用合法的方式处置这些东西不是很简单的。原始的捕鱼业必须加以推动(打鸟是相当偶然的事情);为了在这方面建立一种秩序,使之不至于因为胡乱使用而被完全废弃,把这方面的利用按照一定的捕鱼区域分配给个人,划归个人专有,是合乎目的的;这样,这些人在使用特定的捕鱼区域方面就可以被看作与其他所有者一样,比如,与耕地所有者一样。从上述原则就可以得出结论说,这些人不可在一个地方阻碍任何对他并无害处的使用,比如,不可阻碍经过他们那段河流的航运,也不可在他们附近干扰任何经过批准的使用,比如,不可干涉人们在他们那一段河流的岸边种地。

那些对人类有害、妨碍人类的目的的野兽是另一回事。属于 (I,4,35) 这类动物的是所有真正号称野兽的动物,尤其是大的野兽。国家的职责就是要像保护自己的财产那样保护每个人安全地实现自己的目的,特别是要保护首当其冲的农业,防止野兽的糟踏。在任何

地方，野蛮都必须让位于文明，不正规的行业都必须让位于正规的行业，前者供养人口的收益无法计算，后者的收益人们预先就可以算出。因此，应当要求任何有理性的国家决不要把野兽当作有用的东西，而是当作有害的东西，决不要把野兽当作报酬，而是当作敌人。狩猎的首要目的就是保护农业，而决不是为了得到野味。根据这一看法，国家正像应当防盗、防火和防止水灾一样，应当通过自己的公仆来提供这种保护。因此，无庸置疑，一头野兽跑到一个农民的耕地上，这个农民就有权利打死这头野兽，而无需呼叫专门狩猎的人，这恰恰像一个人家中失火，他就有权利灭火，而消防警察并不会为此对他提出起诉。

但是，尽管狩猎有可观的收益，却不能假定，国家因而可以让其臣民为此交税，而是可以预料，狩猎者能借此自给自足。因此，正像捕鱼业一样，把狩猎的特许权按区域分配给各个人所有，是最合适的办法。人们或许会发现和理解，在这种情况下，动物并不直接成为财产——动物在被猎人捕获之前，还不是财产——而是在特定区域的狩猎权才成为专有的财产。但由于国家在这方面的主要目的是保护农业，所以，只有明确地肯定，野兽确实被变成无害的，狩猎的所有者有责任赔偿野兽在他的狩猎区造成的一切损失，猎人才能获得这种权利。这是顺理成章地出自个人关于其财产与国家已经签订的契约和国家与猎人应当签订的契约。

除去为了猎人自身以外，保护野兽决不可能是目的。只有野(I,4,36)兽不妨碍始终比野蛮优越的文明的目的，也就是说，只有野兽呆在树林里，猎人的这种目的才可能被承认。谁在树林里打死了野兽，谁就是侵犯了猎人的财产。谁在自己的耕地里遇上野兽，谁就有

权打死野兽，以不受伤害。野兽的生命决没有受到保障；在国家中，野兽的生命一般来说根本不是任何可能的目的，而只有打死野兽才是目的。捕获的野兽属于在这个狩猎区有狩猎特许权的人；如果野兽在这里造成损失，他便应当赔偿。哪怕这只野兽可能一文不值，他也有责任这样做。猎人抱怨说，“被打死的野兽也许还能生出许多野兽”，或者，“我本人打死这只野兽也许会有更多的乐趣”，这究竟有什么法律根据呢？这是一种反对一切法权、反对一切理性的论调。狩猎的首要目的是保护文明，其余的一切皆属偶然。因此，除去歼灭猛兽——从这些猛兽那里猎人本身不可能获得利益，而猛兽的存在也不会对猎人直接构成伤害（猎人已经根除了妨碍他的抵抗的那类野兽，如狐狸、狼之类）——以外，还应该给猎人规定这里涉及的其他义务，如消灭飞禽之类的动物，像猛禽、麻雀等，甚至还要消灭毛虫以及其他有害的昆虫。

假如出现了最先假设的情况，即狩猎只是负担，而没有收益，政府当局就必须对狩猎加以关照。既然现在出现了第二种情况，狩猎同时获得可观的收益，它在野兽为害的主要地方通常都在增加，而狩猎者很少履行其职责，因而常常容易出现对他的抱怨，那么，狩猎者就必须受到政府当局的严密监视。因为狩猎已经与获取报酬结合在一起，所以，政府当局决不能保留狩猎权——根据第一种看法，狩猎被当作一种负担，当然归政府所有——而是必须出让狩猎权。假如狩猎权落到政府当局的手里，政府当局就会成为农民那一方，同时在审处自己的这种事情中成为沉湎于利益和享受的法官，而这是与一切法律背道而驰的。有些人决不认为在自己之上有政府当局，而是他们自己就构成至高无上的政府当局，把

他们的利益和享受与对农业的压榨结合在一起,真是荒谬绝伦。

(I,4,37)

D.〔关于生产工业产品的权利〕

所有迄今论述的财产权都是涉及对单纯的自然产物的占有,无论是帮助自然界制造这些产物,如农业和畜牧业,还是寻觅没有任何人工引导而纯粹由自然界制造的产物,如采矿、利用原始森林、捕鱼和狩猎,情况都是如此。因此,我们要用一个普通名称,即生产者,称呼这一类国家公民。

但很有可能,这些原始的产物还需要特殊的人工配制,以符合于人们的目的。在这种无需进一步进行 a priori(先验)演绎的纯粹经验研究中,我们只需要依靠这样一个事实:情况就是如此。可以预料,其他的国家公民为了自己的同胞的目的,将仅仅献身于对原始材料的加工制作。这种情况就产生了第二类国家公民,我想用广义的匠人来称这一类公民。区别是明显的,而这种称呼本身是完全正确的。以前提到的一切公民对自然界完全采取听之任之的态度;他们不对自然界作任何规定,而是仅仅把自然置于应用他们的塑造力量的条件之下。那些只是寻觅产物的公民,从未做过这样的事。一俟自然界完成了自己的活动,这些生产者的劳动也就告终:产物是成熟的,或者说,原始产物已经存在于这里。但这时还出现了第二类公民,他们根本不再依赖自然界的帮助,因为塑造产物的欲求已经被那种产物成熟的结果所扼杀,或者,因为他们本身为了自己的目的还必须扼杀这种欲求。他们完全按照自己的概念把各个部分组合起来,而且这样做的动力是在他们自身,而不在自然界。以这种方式创造的东西叫作人工产品。纺织女工的每

根线都是人工产品。虽然我们在这里把匠人这个词特别用于这个特殊劳动者阶层，但这种用语并不会对我们那种基于 a priori（先验）正确划分的用语造成损害，我们决不要求推广这种用语，而只是被需求所迫，把它用到我们的研究上。

一部分公民必然应当独享这类用某种方式加工某些对象的权利。如果他们没有独享的权利，他们就没有财产。他们不要求从事其他人的工作，但其他人却要求从事他们的工作。这样，与他们签订的财产契约就是单方面的，只对他们提出了义务，而未承认他们的权利。因此，这种契约是无效的。一部分独享了这类用某种方式加工某种产品的权利的公民，被人们称为行会。对这些公民的劳动的滥用、昔日的野蛮习俗和普遍愚昧的残余确实不应当再存在下去，但这些公民本身却必须存在。普遍解除这些行业部门恰恰是与原始财产契约背道而驰的。 (I,4,38)

根据上面作出的证明，匠人必须能靠自己的劳动生活。一般来说，匠人可以分为两类：一类仅仅付出自己的劳动，但原料不归自己所有（operarii〔操作者〕）；另一类则占有原料（opifices〔营造者〕）。国家必须保证前者的劳动和后者的商品销路。

（应当禁止个人自己制作自己的木鞋和亚麻布衣服吗？只有在极其贫困的时候，在最坏的国家组织中，一个不计算自己的时间和精力的人，完全缺乏可以提供的等价物，才会想到这种做法，因为如果不这么做，他会一无所获，而损失更大。因此，在一个建制良好的国家中，其法律决不会考虑这种做法。）

所有的人与匠人签订的契约的内容在于：你们要许诺说你们向我们充分地和熟练地提供这种劳动；另一方面，我们许诺说，我

们只从你们那里接受这种劳动。行会不能提供熟练的劳动，就会失去自己通过契约获得的专有权利；因此，对每个愿意被接纳到行会、即契约中的人进行考核，是一种公共事务。君主或打着君主招牌的行会本身，作为负责这方面的管理工作的政府部门，必须估算出究竟有多少人能够以这种行业为生，又有多少人必须去满足公众的这种需求。

如果不是所有的人能够生活下去，那就是国家估算错了；国家必须弥补这种过错，必须给各个人指出其他生计。

E.〔关于农业产物与工业产品的交换〕

但是，匠人不是以他的工作为生，而是以产物为生。因此必须经常有许多产物，足够居民——生产者和匠人——为了维持他们的生活而到对方筹集产品和产物的起码需要。

(I,4,39)　这时，匠人会要求只凭他的劳动或他的产品去换生产者的产物；反过来，生产者会要求只凭他的产物去换匠人的劳动或产品。

这就会发生一种应当由国家调节的交换，也就是一种应当由国家这样安排的交换：这里有许多可以换取任何劳动（或任何工业产品）的产物，足够匠人*在加工制作的时间内生存*的需要；反过来说，按照刚才指明的比例关系，生产者的任何多余产物也能换到他所需要的特定工业产品。因此，在原始产物和工业产品之间必须存在一种完满的平衡关系。

匠人的人数不应超过能够以土地产物为生的限度。收益甚微的土地不能承受奢侈生活。人民在这种情况下必须勤俭节约。（当然，这个命题由于对外贸易而受到很多限制，我们在这里没有

考虑这种贸易，而是把每个国家都看作一个自给自足的整体。由于对外贸易会使一个民族变得有依赖性，并且不可能指望这种贸易的稳定和持久，所以，应当向每个国家提议：它们要调整自己，以便能不要对外贸易。）

每个人都必须尽快得到他所需要的东西。这种对交换的操劳，要求一些人专门从事交换，他们是商人阶层。从事商业的权利应该由一部分特定的公民独享，作为他们在国家中的所有，而国家必须估算出他们的人数。

这些商人必须能生活下去。此外，商业活动处在国家的监督之下，这是我们立即就要详细谈到的。

这些交换契约，无论它们是关于使用劳动力的契约，还是关于货物的契约，无论它们是在生产者和匠人之间直接签订的，还是通过商人的媒介签订的（有人用下面的公式概括了这些交换契约：do, ut des, facio, ut facias, do, ut facias, facio ut des〔互惠、互助、产品与劳动相交换、劳动与产品相交换〕），都受到国家的保障。国家注意这些契约的履行，因为如果人们相互间的法权关系是可能的，这些契约就应该是完全有效的。国家不能保障它所不知道的东西，因此，国家颁布了关于哪些契约应当有效、哪些契约应当无效的法律。一种违背法律签订的契约是无效的。一种不依照法律签订的契约是没有法律有效性的，这类事情反而属于道德和名誉的范围。契约的一切有效性或者直接来源于法权规律，或者借助于实定法，间接来源于法权规律；按照原理说，使法权关系可能存在的必要东西是绝对有法律有效性的。 (I,4,40)

在这种用农业产物与工业产品和劳务的交换中，重要的优势

当然是在生产者一边。没有匠人的人工产品,至少绝大部分生产者能继续生活,但没有生产者的产物,匠人则不能继续生活。因此,公民契约就向匠人许诺过,他将能靠自己的劳动生活,就是说,他将能经常获得应得的产物(标准已经在上面说明),以便从事自己的劳动。根据公民契约,生产者有义务出售产物。但是,按照前面所述,他的产物是他的绝对财产,因而他必定会有一种自由,用尽可能高的价格出售其产物。可是,按照我们刚才作出的证明,他的这种做法是不会得到许可的。因此,必须规定食物和最通常的粗糙产物换取工业产品的最高价格。如果生产者不愿意以这种价格出售,而国家又没有用有形的权力强迫他出售的权利,那么,国家至少必须能够强迫他的意志。国家能实现这个目的的最合适的方法,是出售国库中的农业产物。既然按照上述理论,农民必须以其产物向国家纳税,所以,国家储备这类产物必定是很容易的。匠人根本不可能去明目张胆地压榨生产者,因为他们始终需要食物。(我说的是本文所述的国家法制,而不是通常的国家法制,在后一种法治下,农民是用现金纳税的,因此,在缴税日期临近的时期,财主经常会压低农业产物的价格。)

当然,人们可以把对于农业生产者不可缺少的工业产品与对于农业生产者可以缺少的工业产品加以区分。属于前者的,是农业生产工具,概括起来说,是一切属于生产和发现农业产物的东西,还有天气寒冷时需要的保暖衣服和建筑房屋时使用的构件。就像对待农业产物那样,必须规定这些东西的最高价格;为了能够让国家坚持执行法律,农业生产工具和基本的衣着必需品都属于国库储备的物资,并且还要使泥瓦匠和木匠为国家服务,在必要的

时候建造房屋。如果这些东西对生产者来说太昂贵，他们就会放弃单纯的奢侈需求。他们的享受不受国家的保障。（国家要操心的是，使非必需的物资，尤其是单纯通过对外贸易输入的、无法长期依赖的东西，不会变成不可缺少的东西。对这类商品征收高额税，就能够极其恰当地做到这一点。这种措施的意图并不是为了经常得到这方面的税收，而是为了不得到这种税收。如果经常得到这种税收，它就会日益提高。不过，在这类商品由于国家至今漫不经心，已经变成必不可少的东西以后，在这类商品的享用由于法律至今都予以默许，已经在某种程度上得到保障以后，就不再能做到那一点了。） (I,4,41)

F.〔论货币财产〕

我们陷入了一个矛盾。

正题 根据国家契约，对于每个履行其保护义务和资助义务的公民，国家均保障留给他的绝对的和不受限制的财产。如果每个公民不会给其他人造成实际的损害，他们就都可以让自己的东西变质、腐烂和扔掉，以便能够开始他们愿意的事情。

反题 国家经常占有一切剩余东西——生产者的农业产物、匠人的工业产品和劳动，以进行必要的交换；但根据国家契约中包含的原理，每个人都必须能靠自己的劳动生活，每个人都必须为了能生活而劳动。因此，在国家契约中包含的财产契约就是自相矛盾的。这个契约与从这个契约得出的直接结论相抵牾。

一俟我们发现造成这个矛盾的原因，它也就得到了解决。

国家占有那些剩余的东西，不是考虑其形式——多余的东西

和财产，而是为了使用其内容。因为这些东西对生活是必需的，所以国家才使用它们。

为了彻底解决这个矛盾，必须对这些东西的形式和内容加以区分。国家应当能够在不触犯形式的情况下支配内容。

无需展示这里不必要的深奥含义，我就可以立即解决这个问题。必定存在着财产的一种单纯的形式，财产的一种单纯的标志，它能够表示国家中一切有用的和合乎目的的东西，而自身却没有丝毫的合目的性；否则，国家就会有权利为公共使用而占有这种标志。

(I,4,42)　这样的标志就叫做货币。货币的使用必然会在国家中加以推广。通过这种办法，就解决了难题。生产者不得保留自己的各种产物，而是必须交出它们。但它们毕竟是他们的受到国家保障的绝对财产。生产者不应当一无所获地交出它们，而应当用它们交换工业产品。然而，他们这时不需要工业产品，至少不需要提供给他们的工业产品。这样，生产者就会拿到货币。在匠人方面，情况也同样如此。

国家有责任让生产者用其农业产物换取工业产品，让匠人用其工业产品换取农业产物。这时，有一个人不愿意用他的东西去交换等价的东西，而在货币中得到了他的东西的价值标志。对他来说，商品已被扬弃。一俟他想要实物形态的商品，他就必定能用商品的标志获得商品。在任何时候，每个人都必定能用自己的钱购买一切东西，这方面的乐趣已经得到国家的保障，因为私人手中的每一块钱都是国家的职责的一个标志。

在国家中流通的货币总额，代表国家地面上可以售出的一切

东西。如果货币总量不变，而可以售出的东西的总量增加了，那么，货币就会按同一个比例升值。如果可以售出的东西的总量不变，而货币的总量增加了，那么，货币就会按同一个比例贬值。因此，如果一个国家被看作是封闭的，问题就不在于这个国家的货币是多是少；货币的增加或减少只是表面上的。货币总量多，并不比货币总量少具有更高的价值，因为这两者都始终代表同样的东西——这个国家地面上可以出售的东西的总和；因此，流通货币总量中的任何一个特定部分都总是能得到可以出售的东西的一个特定部分。

正像我们看到的，货币概念的含义在于，货币的材料对人来说根本没有合目的性。这种材料的价值必定是单纯基于约定俗成的看法。每个人都必定知道，任何其他人都会承认这种材料是某一部分可以出售的东西的等价物。黄金在这个方面是一种非常好的货币，因为黄金的真正价值，即它的合目的性，与它的想像的价值相比，几乎消失殆尽，不过是标志而已。白银远不是这样好的货币，因为白银本身对于加工制作具有相当可观的内在合目的性。由于这些材料是稀有的，由于它们不会被任何一个国家随意增加，所以，它们变成了世界货币。纸币或皮革货币，如能完全阻止私人加以仿造，对一个封闭的国家来说也是合乎目的的货币，因为这些材料的价值与人工产品的价值相比，完全一文不值。即使国家很可能随意增加这种货币，也不会带来损失，因为按照前面的说明，货币的价值会随着货币总量的增加而按比例下跌。但是，既然现 (I,4,43) 在至少所有文明国家都从事对外贸易，而外国人几乎不会承认这个国家随意无限增长的货币具有不变的价值，那么，这个国家的这

些货币种类与在国内外都具有同样价值的黄金和白银相比，就会因而蒙受巨大损失；而且这个国家从外国进口商品越多，自己向外国出售商品越少，要由此收回本国货币，蒙受的损失就越多。

货币铸造权只属于国家，因为只有国家能够向一切个人提供货币价值的担保。因此，矿山是一种必要的国家经济特权。

公民用农业产物或工业产品缴纳税捐。不言而喻，公民也可以用货币支付税捐，因为货币是国家本身许可的一切物品的标志。不过，如果愿意，每个人都应当直接用实物支付税捐，因为实物税是原初的设置。为了保持税捐先后一致和恒定不变，必须规定实物为税捐的标准，因为一种货币的价值是经常波动的；如果用货币支付税捐，那么，应当支付的货币数量须能购买在目前的贸易活动中按税捐标准折算的物品。当然，在我们描述的国家中，由于确定了首要必需品的最高价格，所以，货币价值的波动是不会很明显的。

根据国家契约，在缴纳税捐以后剩下的东西是纯粹的公民财产。但是，根据这个契约，国家也有权利强迫每个人与需要这种东西的国家公民进行交换，因此，每个人都会为此获得货币。这时，货币是绝对的、纯粹的公民财产，国家对此决不再有任何权利。我占有的每一块钱，同时就是表明我履行了我的一切公民义务的标志。在这个方面，我已经完全从国家的监督中解脱出来。货币税是完全荒谬的。一切货币从其本质上来讲都是已经交付出去的。

人们为了个人使用，用货币购买些东西作为储备，这些东西决不是用来进行国家监督下的贸易的，如家具、衣服、首饰之类，而完全属于自己使用的东西，根据同一个理由，也是绝对的公民财产。

G.〔关于确定公民财产的方式〕

(I,4,44)

根据公民契约,国家有责任保护货币财产和所有在这个范围以内的东西,简言之,保护绝对的公民财产,并且有责任向每个人保证这种财产的安全。但是,所有这类东西,尤其是货币,具有这样一个特点,那就是:这种财产与哪些特定个人相关,根本不可能得到规定。(在这块地与那块地之间存在的、用界石标明的耕地属于我,而不属于任何其他人,这应当记载在我们地方的法院档案中;发生了这方面的争执,法院就会立即对此作出判决。但是,究竟如何标明这块特定的塔勒只属于我,而不属于任何其他人呢?所有的塔勒看起来都是一样的,而且它们都是确定的,所以,无需任何手续就可以变换它们的所有者。)

除此之外,国家决不可能注意每个人占有多少现金以及类似的财产;即使国家有这种能力,也不允许国家这样做。国家公民也不会容忍这种做法,因为公民在这个方面摆脱了国家的一切监督。那么,国家究竟如何保护它不知道、它不应当知道、并且从其本质上来说是完全不可规定的东西呢?国家必须保护这种不确定的东西,即一般的东西。但为了这个目的,这种不确定的东西必须与某种确定的东西相联系,并且必须牢不可破地结合在一起;由于这些东西完全归公民自己所有,并且仅仅属于公民的权利,所以,这种确定的东西就会被明确地设定为*一切绝对的*、国家本身也不能损害的、完全摆脱国家监督的*财产的完美化身*。这种确定的东西必定是一种可见的、众所周知的、可以由财产所有者本人确定的东西。

这种与不确定的东西相联系的确定的东西，可能有两种，而这种区分来自对需要加以确定的不确定的东西的区分。就是说，任何公民在承担了国家税捐以后，国家也就许可他有使用自己制作、生产或购买的物品的权利。通过这种直接得到国家许可的使用权，一种财产就在这个国家中得到说明和确定。对于某人直接使用的东西，都可以假定，在没有提出相反的证明以前，它属于这个人所有；因为在一个管理体制良好的国家中可以假定，这个人不可能违背法律意志去使用那种东西。但是，通过直接的使用，某种东西就与身体联系起来。某人在手中拿着、身上带着的东西，就属于手中拿着、身上带着这种东西的人所有；这种东西由此得到了足够的说明。我手上拿的、支付的和衣服里装的货币，犹如与货币相联系的衣服，归我所有。（流浪汉经常拥有的全部绝对财产只是身上的破衣烂裳。）（I，4，45）

然而我们说过，不仅我直接使用的东西，而且我为了将来使用而确定的东西，都是我的绝对财产。这时不可能指望，也不可能要求，我经常把所有东西都带在身上。因此，必须有一种身体的替代物，这样，凡与我的身体的替代物相联系的东西就完全被表明是我的财产。这样的东西我们称为住宅（广义的房子、人们租用的房间、侍女的衣橱、邮寄用的盒子，如此等等）。我的住宅直接得到国家的保护和保障，因此，在住宅里的一切东西也间接地受到国家的保护和保障。国家担保住宅不受暴力侵入。但是，国家不知道、也不应该知道在住宅里的东西。这样的东西完全受到我自己的保护，受到我自己的绝对支配；同样，我在我的住宅里的一切行为也是如此。当然，这种效力只在我的住宅的围墙里面。国家的监督

达到住宅大门以外,大门以内就是我自己的事情。大门是国家权力和私人权力的分界线。因此,为了能够自我保护,锁门是必要的。对国家来说,我在我的住宅里是神圣的、不可侵犯的。国家不能为了民事,在我的住宅里抓我,而是必须等待,直到它在公共的地方发现我。不过,在关于刑法的学说中,我们将指出这种住宅权是如何丧失的。

我的绝对财产由我的住宅得到规定。不言而喻,经过国家批准和知道的东西,进入我的住宅,就是我的财产。在这里所述的法制状态下,我拥有住宅以及其中的东西,这就确定无疑地证明,我已经履行了我对国家的义务;否则,我就会一无所有,因为国家首先会扣除我拖欠国家的债务。

H.〔关于住宅权和名誉权〕

如果我在自己的住宅里——假如我没有自己的住宅,则在最确定的词义上说,是在我的房间里——是绝对的主人和保护者,那么,在这个房间里的一切东西就都归我支配,受我保护。

未得到我的意志的同意,任何人都不得进入我的住宅。甚至国家也不能强迫我作出这种许可,因为国家本身未得到我的意志的同意,也不得闯入我的住宅。在这样的住宅里,我们不再受国家的监督和保障,而是受我们自己的保障,因此,在我们的人身安全方面,我们相互忠诚,相互信任。在这样的住宅里发生的事情都是私事,可以得到原谅;在公共场合发生的事情则是公事,对受伤害者表示原谅也决不可能就赦免无罪。在这样的住宅里,关于相互之间的人身安全和财产安全已经达成默许的契约。谁违背了这种 (I,4,46)

靠忠诚和信任缔结的契约，谁就声誉扫地，就是说，他使自己在以后不能得到任何信赖。（在很早以前，各个民族中就有一种深刻的道德意识起过决定作用。主人在自己的家里伤害了客人，或客人伤害了主人，在任何地方都会被看作声名狼藉的。在任何地方，偷窃行为都被看作卑鄙无耻，但公开的暴力抢劫却并没有被看作卑鄙无耻。后者与前者至少具有相同的破坏性，所以，这种公共舆论不可能是建立在自私自利的基础上的。抢劫是粗野的，它利用公开的暴力，与另一种从来都有顾虑的暴力相对抗；偷窃行为则是胆怯的，它利用别人的信任，损害别人。）

在住宅里的一切东西，如现金、家具、食物等等（商人的东西除外），都不受国家的监视，对这类东西的占有也决不直接受国家的保障。一切关于这类东西的契约，都是靠忠诚和信任签订的。（除非人们作为商人宣布自己赞同国家的这种行动，并且希望让国家保障这些物品。这对每个有顾虑的人必定是开放的，国家必须对此制定法律。）如果我相信另一个人的诺言，把钱借给他，那么，当他不履行诺言，否认自己欠债时，我不会有权得到国家的帮助，因为我与他的契约不是在国家保障下签订的，而我也不能从法律效力方面证明他欠这笔债。反之，如果我持有他的收款票据，那么，由于国家业已宣布票据是债务的一种有法律效力的证明，我与他的契约便是在国家保障下签订的，国家有责任在这种境况下向我提供保护。如果单纯靠忠诚和信任签订的契约遭到破坏，受到损害的人便不会得到国家的帮助；但破坏这个契约的人是声名狼藉的。

一个公民的名誉在于其他人认为他是忠诚的、值得信任的；不

言而喻，这是国家不能提供保障的情况，因为如果国家提供保障，则一切都是强制的，忠诚和信任也无从谈起。(I,1,47)

国家既无权利也无权力命令公民们相互信任，因为国家本身是建立在普遍的不信任上的，正像我们用全部国家宪法证明的那样，国家本身未受到信任，也不可能受到信任。

同样，国家也无权利禁止一般的信任。当然，国家完全有权利禁止在国家领域中的东西单靠忠诚和信任加以约定，并且完全有权利废弃所有这种谈判的法律结果。因为混乱情况会由此蔓延，而对人们所熟悉的私人权利的保障在国家看来会因此成为不可能的。耕地、园圃和住宅只有在有关当局的监管下才能加以出让，因为有关当局必须知道，谁是真正的财产所有者。不过，既然国家决不可侵犯绝对财产的领域，决不可注意每个人如何处理自己的绝对财产，既然必须允许个人抛弃、毁坏自己的绝对财产，那么，为什么个人不可依靠忠诚和信任交出这种财产呢？由此可见，现金和值钱的东西必定是可以在没有有关当局的权威下借出去的。

但是，尽管如此，国家仍然应当保护每个国家公民的绝对财产。那么，要保护公民的这种财产不受寡廉鲜耻的人的侵犯，国家能够做什么呢？不外乎**国家警告所有公民要提防自己熟悉的、名声不好的人们**。

财产契约中包含着这么做的权利和义务，国家必须防止任何危险，而寡廉鲜耻就是一种大危险。因此，国家应当尽自己最大的能力，使得寡廉鲜耻变得不可能。其办法就是要对这里指出的寡廉鲜耻加以惩罚。（只能对指出的寡廉鲜耻加以惩罚，因为国家不可能改变看法，尤其是一种基于人的本性的看法，比如，这里所谈

的看法。伏尔泰[34]曾经建议,与卑鄙无耻进行决斗。这是不可能的,因为人们不能把一个自身处在同另一个人一样的生命危险境地中的人看作声名狼藉的〔人们或许会把这个人看作是荒唐的〕,相反地,每个人都会把暗杀看作是丢脸的。)但是,国家不可能禁止人们相信名声不好的人。谁愿意这样做,谁就必定会以自己冒险为代价。

(I,4,48) 任何人都没有权利要求他人相信自己,或者要求国家强迫他人相信自己。信任是争得的,也是自愿给予的。但是,每个人都有权利要求,在自己没有过错的情况下不应被其他人误以为名声不好。对每个人来说,其他人表示的信任是他可能获得的一笔巨大财富,它取决于他们的善意。他的这种可能性是不能剥夺的,试图这样做的人,会遭到抱怨。

因此,在国家中的名誉权实际上只是在自己没有过错的情况下不应被其他人误以为名声不好的权利。根据法权规律,国家作为整体和所有的公民,在这个问题上不再介入事件和舆论的自然进程,从而保障了名誉权。所以,这只是一种纯粹的否定权利。

I. 关于人身安全和不可侵犯的权利

在国家公民契约中,任何国家公民的身体的自由和绝对不可侵犯性都没有明确得到保障,而是始终与人格一道被当作先决条件。这个契约的全部可能性和人们约定的所有内容都是建立在这种自由和不可侵犯性上的。人们不可能在不干扰公民使用自己的自由,不减低公民的生活、幸福和自由活动的情况下,冲撞、殴打和拘捕公民。殴打和创伤会引起痛苦;但每个公民都享有尽可能过

幸福生活的权利,这是自然界允许他们做的。其他自由存在者在这方面不得干扰他们。对公民的身体的袭击,同时就是对公民的一切权利的侵犯,所以也是在国家中的一种犯罪行为,因为公民的一切权利的使用是以他的身体自由为条件的。

在公共场合——住宅以外的一切都是公共场合,比如耕地(花园通常被算作住宅的一个部分,享有住宅权)——我始终处在国家的保护和保障之下。在这种场合,对我的人身的任何袭击都是一种公开的罪行;无需任何特别的控告,国家就应当依据职权(ex officio)调查和惩办这件事;在这个方面,私人是不可能调解的。

但是,在住宅里,我们却不处在国家的保护之下,也不处在国家的范围里,尽管住宅本身处在国家范围里。住宅遭到的袭击,是暴力闯入,无论这种情况发生在白天还是夜晚,都是一种公开违反法律的行为,应当受到国家的惩罚。但是,不用强行闯入或破门而入的方法(而是用叩门而入的方法,它是不应取消的,而且"请进"是授予客人的法律权利)到我家的人,则是得到我的善良意志许可的人,他与我是互相忠诚和相互信任的。我并没有假定,他会用暴力袭击我或我的东西,否则,我是不会接待他的。 (I,4,49)

假如因为我要用我的身体反抗他对我的财产的袭击,保护我自己,他就用暴力袭击我——不论袭击的是我的财产,或者直接是我个人,或者同时是两者——在这种情况下,可以要求和期待国家的保护吗?

首先,国家不知道在我的住宅里发生了什么事,而且国家也没有公开知道的权利,更没有权利做出它知道的表示。如果国家应当知道这件事,那就必定是我本人用一种有法律效力的方式把这

件事通知国家，就是说，我必须控告。（“没有控告人，就没有法官”这个命题在这里是适用的，也惟独在这里是适用的；但是，并不适用于在公共场合发生的事情。酒吧、咖啡店等等，简单地说，凡是任何人付钱即可进去的地方，就是公共场合，那里从事的是商业活动。我们的国家往往把那种仅仅部分有效的法规作令人可怕的扩充。）如果各方愿意友好地达成契约，对此国家不必过问。

然而，国家究竟有义务接受关于私人受到伤害的控告吗？它有这么做的权利吗？它有什么根据呢？原因在于：根据公民契约，国家也必须在我的住宅里保护我和住宅里的一切东西；不过，国家不得直接保护我和这些东西，因为这样做将会侵犯我的法权，而是它只能间接地、迂回曲折地保护我和这些东西。直接的保护会侵犯我的法权，因为这样做的条件，即国家对我的住宅加以监视，会侵犯我的法权。如果我本人自愿让国家监视，从而放弃这种法权，那么，我就是自愿让以前那种只能间接服从国家的事物去直接服从国家。因此，依据我的意志服从的事物就获得了接受国家直接保障的权利。当然，在刑法中必须对这种情况加以兼顾，而且这种安排必须公之于众，以期无人可望逃脱惩罚，而会在以后感到抱这种希望是要落空的。(I,4,50)

但是，由于这种决定，我们已经陷入一种严重的困境。就是说，假如某人在自己的住宅里被杀死，他本人就不可能控告。有人会说，他的亲戚将会控告。但是，如果这个人没有亲戚，或者这些亲戚在家里杀死了他，情况将会怎样呢？国家不会对在住宅里发生的案件进行审理；因此，对于这种情况并未特别有什么保护和法律；倒不如说，因为一种法律使受害人的生命对害人者形成威胁，

使害人者只有杀死受害人才完全安全，所以，这种法律就是促使所有侵犯者把事情干到底，并且干脆把他们所惧怕的控告人同样杀掉。

事情也可以不是这样。对于这种情况，在理性中必定还蕴含着一种特殊决定。我们想找到这种决定。

如果被害人还活着，他就会提出控告，或者表示宽恕。实际上，他被无辜地杀害了；但他本应还活在人世，而国家也以为他活着，因为他是在国家的范围之外被杀害的。国家作出决定，关于这个事件仍然征求他的意见；因此，对国家来说，按照完备的外在法律，他的意志是必须被假定为依然继续存在的。实际上，被害人并没有规定这种意志；但是，这种意志却通过全体国家公民的普遍意志，而不通过国家的共同意志得到了规定、解释和保障，而这些公民被看作是个人和臣民；国家在这里进行审理、判决和监管，但不表示意愿、提出要求和进行控告。（关于各个人的普遍意志对死者的最后意志的这种保障，关于我们研究的这个全新概念，在探讨遗嘱时将予以进一步论述。所有的个人〔公众〕都注意到，这个死者曾经有一种意志，并且是有效的，在这个时候，所有的个人的这种普遍意志及其保障就会出现，因为在这种情况下，所有的人都有一个意志，并且必定希望让这个意志生效。）按照普遍意志，被害人的意志究竟应当是什么样的呢？“他本应控告”，普遍意志是这样解释这种意志的。因此，应有普遍意志的一个代表，他在考虑死者遗愿方面，是具有检查官性质的起诉人，因为国家确实不知道发生了什么事，也不可能知道。每个私人都有权利督促这位检查官履行其职责。每个私人都有权利向他说明真相，假如他不起诉，每个人

都有权利控告他。

(I,4,51) 每个私人不仅具有权利，而且还有义务说明自己对此类事件所知道的情况；如果他不这样做，他自身就会受到惩罚，并且会受到那个代表的控告。国家的公共权力机构有责任关心它的公民的死亡和死亡方式。死亡是一种公开的行动。医生必须接受国家有关机构的监视。这样，事情就会被倒过来，害人者必须注意维护被害人的生命，因为只要被害人还活着，他就可能得到宽恕；如果被害人死了，害人者就会落入公众及其代表的手中，这些人为了自己的安全也不可能宽恕他。

这里涉及自我防卫的权利，我们想立即附带探讨这种权利。

任何人都没有权利用自己的身体去保护国家标明的财产，否则，这对侵犯者和防卫者来说都必然会产生生命危险；因为任何人在事后都可以证明自己的财产，并且可以恢复到原来的状态，而肇事者将会受到惩罚（比如，某人在犁地时受到侵犯）。当然，他们可能会为了给肇事者找到证人和证明而忧心忡忡。

对于没有标明的财产，就是说，对于那些只有带在某人的身上或握在某人的手里才能标明其归属的财产，每个人都有权利以侵犯者的生命危险为代价来保护它们。有人在这里或许会问，难道生命可以与金钱交换吗？不论怎么说，这是对善意的评判，而不是对权利的评判。每个人都有绝对的权利，决不许对自己使用任何暴力，并采取一切手段阻止暴力。但是，当我的财产遭到暴力侵犯时，如果我用自己的人身去保护财产，这种暴力侵犯就会伤害我的人身。如果侵犯一开始就针对我的人身，我当然有这种自卫权。这种权利的根据在于，国家的援助不可能十分迅速，而这种侵犯针

对的是不可替代的财产，于是，自卫就必然在当场发生了。

这同时也标明了自卫权的界限。只有国家不能保护我，我才有这种权利；所以说，国家不能保护我，这肯定不取决于我；而我在法律上却有责任，尽量做到使国家有可能保护我。我在遇到危险的时候，有责任直接要求国家的援助，这就是呼救。这是绝对必要的，并且是自卫权利独有的条件。这种情况必须载入立法，使公民从年轻时起就铭记在心，以便他们习惯于这种做法。假如我杀死 (I,4,52) 某人，并且说他侵犯了我，我只有杀死他才能保住我自己的性命，究竟会是怎么样呢？死者不能揭穿我的谎言；如果我本人就是侵犯者，也就看不出有什么理由我不该谎报情况。如果这样，普遍的安全将会遭到极大的危险。但是，如果我呼救过，我能证明我呼救过，或至少不能让人证明我没有呼救，那么，我就有了证明我无辜的推论前提。（十二铜表法[35]赋予被偷的人杀死进行自卫的小偷的权利。如果偷窃行为涉及没有标明的财产，那样做当然是正当的，因为没有人可以承担责任，让人从他那里拿走在事后他都不能证明归自己所有的财物。被偷的人有权利用暴力夺回小偷抢走的财物。如果这时小偷的防卫变成对他的人身和生命的侵犯，他就又有权利以杀死小偷来保护自己。但法律规定，这个人当时必须呼叫。这同样是正当的，而且只有在这个限定条件下，前一种法律才能生效。被偷的人通过自己的叫喊，就使自己能获得观众，作为证明自己无辜的目击者，或者得到援助，从而解除小偷的武装，制服小偷，并且使财产所有者不必为了夺回自己的财产而杀死小偷。）

侵犯或者发生在公共场合（在已经解释的这个词的意义上），

或者发生在我的住宅里。在第一种情况下，应用业已提出的原则是没有问题的。但在第二种情况下，任何私人，甚至国家都没有权利进入我的住宅。我的呼救声就是承认国家和任何人都有权利进入我的住宅；这样，我就使以前国家只能间接保护的东西现在直接得到国家的保护。我的叫喊就是控告，因而也是放弃我的住宅权。

按照上述原则，所有听到呼救的人根据国家契约都在法律上有义务进入我的住宅。因为一切个人都向一切个人许诺过要互相保护。这时，呼救声就是宣告：这里存在着保卫力量的代表——国家——不能及时消除的危险。因此，呼救声传递给每个人的，不仅是直接保护呼救人的权利，而且是直接保护呼救人的公民义务。(I,4,53)如果能够证明某个人在听到呼救时没有赶去救援，这个人就应受到惩罚，因为他的行为违背了公民契约。立法必须考虑这方面的情况。紧急援助不仅是良心和基督徒的义务，而且也是绝对的公民义务。

赶来援助的人们应当和可以做的，仅仅是把正在搏斗的人分开，立即停止他们之间的暴力行为。不过，他们绝对无权对此进行仲裁。如果根据被取消了，那么，建立在根据上的东西也就被取消了。直接的保护权利是以当下的危险为根据的。这时，这种危险已经由于他们赶到现场而被排除，并且可以期待得到国家这位在双方之间惟一合法的法官的帮助。（比如，一个抓到的小偷遭到一群流氓的殴打，是一种违法的和应当受到惩罚的野蛮行为。一旦对人身或财产的危险过去了，有关当局就又是惟一的保护人和法官。）

按照所谓紧急法——其理论我们在这里很快就要加以探

讨——还存在另一种自助情况。如果两个自由存在者不是因为其中一方侵犯了另一方，而是因为纯粹的自然原因，陷入了一种境地，即一方只有让另一方死去才能保住自己的生命，不牺牲某一方，双方都会死去，那么，就应当产生紧急法。（学校中讲的著名的神奇木板就属于这种情况。这块木板上有两个航行遇难者，而这块木板只能承载一个人。现在，为了乘坐得更舒适些，这块木板已经被描绘成了只能载一个人的小舟。我们业已用概念精确规定了这种情况，所以不再举更多的例子。）

人们下了很大功夫解决这个法律问题，并对它作出了各种各样的回答，一切失误的原因都在于人们没有足够精心地思考所有法律评判的原则。法权学说的问题是许多自由存在者如何能够群居？问的是方式方法，所以，一般群居的可能性就是先决条件。如果不存在这种可能性，关于规定这种可能性的问题，因而关于法权的问题，就必定会荡然无存。但按照明确的先决条件说，这里存在着这种情况。因此，决不存在牺牲他人生命以保存我自己的实定法权。但是，以我的生命为代价，保存他人的生命，也不是违法的，就是说，不是与他人的实定法权抵牾的，因为这里不再存在一般法权的问题。对这两个人来说，自然界已经没收了他们生存的权利，而这一决定归于自然的强大和随意性。但是，这两个人仍然必须被看作处在法权规律的支配下，而且在涉及对方时，他们实际上又处在这个规律的支配下，所以，人们就可以把紧急法描述为自视完全不受任何立法的支配的法律。（我们刚才说过，这种决定归于随意性。这时，不受法权规律规定的随意性处在更高的立法的支配之下，即处在道德立法的支配之下；在道德规律中，或许包含着关 (I,4,54)

于我们所说的情况的规定。情况确实如此。道德规律说，你什么也不要做，而是把事情交给上帝。如果这是上帝的意志，上帝就会救你；如果这不是上帝的意志，你也必须把你交给上帝。但是，这不属于我们在这里单纯探讨法权的范围。）

不论自助权的行使是因为遭到侵犯，还是因为偶然情况，行使者都应在行使之后对国家负责。因为他永远受国家法律的支配，也愿意被看作是服从国家法律的；但在那种情况下，他已经摆脱了国家法律，因为那时法权规律不可能生效。因此，他有责任说明这种不生效的情况。谁不自愿服从这位法官，谁就会受到别人对自己的猜疑。死者的遗愿可能被推测为要调查这个案件。这样，上述公诉人就会对此予以起诉。或者，作案人根本没有自首，因而公诉人把他押到法庭上，这样，如果可以证明他本来能早点自首，他干的坏事就已经有一半被交付仲裁（因为他要是相信自己干的事情是正当的，他为什么害怕法庭？）；或者，他愿意自首，这样，他在法庭上扮演的就是自己的对立面。被告人没有义务作出发生自助情况的肯定证明，因为在讲到一个已经过去的、极不平常的事情时，他几乎不可能做到这一点，甚至在一件极其正当的事情上，也不可能做到这一点。如果对他没有作出未曾发生自助情况的否定证明，这就足以暂时停止对他的法律诉讼。因为如果他不能作出肯定证明，而且只要今后还可能发生给他带来麻烦的其他情况，他就没有完全得到摆脱。关于这种诉讼过程的单纯暂停，我们在刑法学中还会进一步谈到。

(I,4,55)　这样，公民的财产和名誉就得到了准确的规定，它们像公民的生命一样受到应有的保障。人们不会看到，公民的财产和名誉还

有可能受到更多的保障。

K.〔关于财产的获取与放弃〕

对于财产获取的研究，如立即就会表明的，同时也包含着对于财产放弃的研究。

这里说的只是真正意义上的财产获取，通过这种获取，某人的财富确实在增加，或者，按照财产能够具有的两种规定——无论是相对财产还是绝对财产——来说，他的财富在本质上至少有变化。但是，这里说的决不是某种具有一定价值的货物与另一种具有相同价值的货物的单纯交换，不是贸易，关于贸易必须讲的东西上面已经提到，它根本不是获取，而只是一种交换。同样，这里所说的也不是原始的获取，它对国家来说可能是一种获取，同时也是一种国家财富的增加。这种原始获取直接以原始财产契约为条件。我们在这里说的，只是某个国家公民的财产完全转给另一个国家公民。由此可见，我们这里说的仅仅是民法的一个真正的客体，所以，国家的财产是保持不变的，而只是公民的关系将发生变化。我们所指的公民，要么根本没有这种财产，要么不以这种财产方式占有这种财产的价值。

财产有两种属性：一种是完全摆脱国家监督的绝对财产，即货币及其购买力；一种是直接受国家监督的财产，即耕地、园圃、住宅和公民特许权等等。

如果两种财产相互进行交换，也就是说，如果达成一笔买卖，每一方就会获取他们先前没有的一种财产。我们的考察就从这里开始。买卖契约是否必须在国家的监督下（依法）签订，是否必须

得到国家的保障，这是不成问题的。国家监督作为财产的客体，保护财产，并且确认特定的人占有财产的资格，因此，国家必须知道特定的财产所有者。没有得到国家的承认，任何人都不是这种客体的合法占有者。

(I,4,56)　不过在这方面可能产生一个问题：对于在私人之间关于这类客体签订的一切契约，国家在何种范围内必须颁布其批准书，又在何种范围内可以不批准它们，并宣布这种契约无效呢？

首先，对于一切转让给他人使用的财产，国家的有法律根据的意图是：这些财产应当合乎目的地被用来满足国家的需要。因此，买方必须受到如此使用财产的监督，必须能够如此使用财产和善于使用财产。比如，买回了耕地，就必须能够在地里耕作；获得了手工业的优先权，就必须能够从事手工业劳动，否则就会有些东西逃脱了国家的监督。是否可以为了拆房而买房，这取决于法律的具体规定，而法律可以按照具体情况进行调整。

其次，卖方是为了获得钱，而货币是绝对财产，根据这种财产的属性，他完全不受国家的监督，而国家却应当关心他的生计是否可靠，因此，必须这样来做这笔买卖，即卖方的生计无论如何应当得到保证，他决不能给国家带来麻烦。提供这种保障，可以有三种方法：或者，在卖方的住宅里为他保存所谓留置财产；或者，为他保留地产；或者，他的资金在国家的监督下存放得可靠。卖方不是自己的货币的绝对所有者，因为货币是他的惟一的生活费用，而他对于维持自己的生计的可能性要向国家负责。谁出售东西，谁就是放弃一种财产，却同时获得另一种财产，买方也是如此，这是不言而喻的。

获得和失去财产的第二种方式是绝对的，在这里，获得财产的人并不把任何等价物给予那个为了他受惠而自己失去财产的人，这种方式就是馈赠和遗嘱。我们先谈谈馈赠。

通过馈赠转让的财产要么是相对的，要么是绝对的。就像关于第一种财产任何未经法庭确认的契约都是无效的一样，在这里未经法庭确认的财产馈赠也是无效的。但是，绝对财产的馈赠却会由于它从一个人手中被移交到另一个人手中而成为有效的。因此，这里决不会产生是否接受过赠品的争议。如果在前一种情况下受馈赠者没有在法庭前接受馈赠，在后一种情况下他自己没有接受赠品，或未曾宣称他自己愿意拿到赠品，那么，馈赠就是在法律上无效的。

馈赠的条件恰恰与出售商品的条件是一样的。馈赠者必须留下许多东西，使自己能生存下去。

任何人都没有权利去索回馈赠品，因为根据契约，受馈赠者已经成为合法的和不受限制的所有者。(1,4,57)

在馈赠者死后，通过遗嘱就可以赠与遗产。这里的重要问题是：一个死者的意志怎么能与生者相联系？法权概念只适用于这样一些人，这些人在感性世界中能够相互影响，并且确实相互影响。这样，乍一看，死者就没有任何权利，他的财产就归国家——它是最初的所有者——所有，因为任何个人未经国家的许可都不得占有财产。但是，一个人在活着的时候就怀有在自己死后把财产赠给他人的愿望，这是完全可能的。满足这些愿望的坚定信念，从关切此事的人们的坚定信念中产生的现实益处，比如，对于那些能被我们指定为继承人的照看、亲近和钟爱，这一切都是生活中的

一笔可观的财富。简单地说，对遗嘱的有效性的信赖是这些生者的一种财富，他们的确也能获得拥有这笔财富的权利。人们只能从这种观点去看这件事。这里谈的决不是死者的权利，而仅仅是生者的权利，死者是没有权利的。

凡是在人们中间出现这种需要的地方，这些人在财产契约中就会重视这种需要。任何人都会向其他所有的人保证这种信赖。但必须注意，这种契约是随意的，这就是说，像我们在上面看到的，没有这种契约，在整个人群中间也完全可能有一种合法关系。对死者的遗物产生争议，并不是必然的。国家存在的目的就是去对付这种争议。（所有契约都是必要的；没有契约，就不可能存在法权关系。关于遗嘱的契约是不具有这种性质的，从这个方面来说，我把这种契约称为随意契约。）

但是，只有遗嘱是根据一项法律毫无例外地生效的，才会产生这种信赖。因此，既然所有的人一定会保证这种愿望，他们也一定希望有这种法律，于是遗嘱应当生效也就成了国家的法律。所有的人都是为了他们自身，向行将就木的人保证他的最后意志的有效性的；由于他们采取这种行动，他们也就保证了他们自己的最后意志的有效性；行将就木的人的权利与所有比他活得长久的公民的权利联系起来了。不是行将就木的人的意志，而是普遍的意志，约束着关切此事的生者，尤其是约束着国家，否则，国家就会享有继承权。由此可见，在这里，作为公共的意志（volonté générale）的国家是契约的一方，众人的意志（volonté de tous）则是契约的另一方。（I,4,58）

对遗嘱法权的监督属于一切人的意志的上述代表。他在这件

事上，在主管部门面前是起诉人，并且必定会坚持遗嘱的执行。他并不像其他国家高级官员那样，受行政机构的监督，因为行政机构是契约的一方（尽管他向行政机构上诉，也应受到行政机构的惩罚），相反地，他是直接受人民的监督的。任何私人发现了他有什么不法行径，都有权利控告他。此外，外人介入这件事是没有必要的，因为这件事涉及的是直接与此有关的人。

遗嘱应当在监督下，延请这位高级官员来执行，并且还应当延请证人。证人代表公众，就像上面指出的，公众重视这些规定的有效性。

一般而言，遗嘱在法律上的有效性是完全随意的；因此，通过遗嘱继承遗产的权利应当达到何等程度，也同样是完全随意的，仅仅取决于普遍意志的支配，这就是说，取决于立法者。不过，必须对此作出明确的规定，因而必须制定有关的法律。未立遗嘱的法定继承是否应当加以采用，它应当在何等程度上限制对财产（遗产）的自由支配，都取决于关注国家的特殊情况的立法者。这里只存在一种 a priori（先验的）必然限制，这种限制恰恰在馈赠时一般也会发生，那就是：死者的遗属，如寡妇，必须活下去，孩子必须得到抚养，就是说，必须把孩子抚养到自食其力的时候。这种可能性不能因为遗嘱的自由而被废弃，因为国家必须保证照料死者的遗属。

除去上述获得财产的各种方式以外，在国家中不再存在其他能够得到确认的方式。因此，我们对财产的探讨就到此完全结束了。

(I,4.59)

§20. 论刑法

正题　无论是谁，不管是有意的，还是不小心，只要破坏公民契约，严格地说，他作为公民和作为人就会因此失去他的全部法权，并且完全不受法律保护，因为在契约中业已考虑到他是深思熟虑的。

证明　根据一般法权概念，一个人只有在这种条件下才能享有法权，那就是，他能适应理性存在者的共同体，也就是说，他能把法权规则变成自己的一切行动的信守不渝的法律，并且实际上也能够在他所有受法律支配的自由表现中使自己受这种法律观念的规定。谁有意地违反法律，谁就不是处于前一种情况之中；谁无意地违反法律，谁就不是处于后一种情况之中。在这两种行为中，法能的条件——对理性存在者的共同体的适应——都被取消了；因此，随着这个条件的被取消，它所制约的东西——法能——也就被取消了。法能不再具有法权。

这种关系并未通过国家公民契约本身发生改变。一个公民，只有在他保证所有其他公民的权利的条件下，才享有他自己的所有实定权利。一旦他不是这样，无论他是有意违法，还是疏忽大意，这个契约就被废弃了。在他和其他公民之间不再存在通过公民契约建立起来的法权关系，而且除去公民契约以外，没有任何法权关系及其可能的根据，所以，在双方之间也绝对不再存在任何法权关系。

任何犯法行为都被排除在国家以外（罪犯变成笼外飞鸟，这就

是说，他像一只鸟那样得不到安全保障，exlex，hors de la loi〔解除契约者，在法律之外〕）。这种驱逐出境的措施必须由国家权力机构来执行。

反题　国家权力机构的目的无非是一切人与一切人之间的法权的相互保障；国家的义务就是要为这个目的而采取足够的手段。如果不无条件地驱逐那些以任何一种方式违反法律的人，也可以实现这个目的，那么，国家就不必要对犯法行为实行这种惩罚，而是能够以其他方式来保护自己的公民不受犯法行为的伤害。似乎 (I,4,60) 不存在什么理由，要在这种情况下采用这些方式，然而，迄今为止似乎也不存在什么理由，不要采用这些方式。采用与否的决定取决于随意性。但是，如果国家的主要目的只能与这种随意性相结合，那么，国家关心的就是维护自己的公民，这好比任何个人都关心自己，不要因任何违法行为而被宣判为不享有法权的人。因此，把其他惩罚用到那种驱逐措施严格说来确实已经被一切违法行为弄得失效的场所，这从任何方面来看，在公共安全能够存在的一切情况下都可以说是合乎目的的。

这种情形只有通过一切人与一切人签订的一种契约才能发生，而这种契约今后将会成为行政权力的规范。这种契约的内容如下：一切人向一切人许诺说，他们不会因为他们的违法行为被驱逐出国家，而是被许可用其他方式赎罪，如果这种做法与公共安全相一致的话。我们想把这种契约称为赎罪契约。

这种契约不仅对所有的人（国家整体），而且对每一个个人都是有利的。因此整体可望保留那种在其有益性方面超过其有害性的公民，并且承认这种赎罪的义务；个人则完全有权要求人们同意

用赎罪来代替那种未被执行的、较重的惩罚。这是一种权利，是公民赎罪的一种十分有用的和重要的权利。

这种契约成为国家法律，行政权力机构对此负责。

I. 就像指明的那样，赎罪契约的范围仅仅限于，公共安全能够与犯人赎罪并存。它超出这个范围，就是不合法的和违反理性的；如果它在一个国家超过这个限度，这个国家就根本没有法权，就是说，公共安全在这个国家没有得到充分的保障，而它也不能要求任何人加入或留在这个国家。

惩罚不是绝对的目的。无论作出"惩罚不能有丝毫含糊"的论断，或是提出一些只有通过对这种前提的默然假定才能加以解释的命题（譬如，"杀人者必须偿命"这句经久不变的至上名言），将惩罚视为绝对的目的都是根本不可思议的。惩罚是实现国家的最终目的——公共安全——的手段；这里的惟一意图在于，用惩罚的威慑作用防范犯法行为的发生。刑法的目的在于，根本不要出现应（I,4,61）用刑法的情况。邪恶意志应当依靠威慑性的惩罚受到压抑，而原来缺少的善良意志则应当依靠这种惩罚得到昭彰；这样，就决不需要惩罚了。为了达到这个目的，每个公民都必须极其肯定地认识到，一旦他犯法，法律的威慑作用就会不可避免地在他身上兑现。（因此，为了使所有的人确信行使刑法的不可或缺性，惩罚无论如何都应起示范作用。刑法的最初目的，就是要阻止罪犯的犯罪行为。当这种意图没有达到的时候，刑罚还有另一个意图，这就是使其他公民和这个罪犯本人在今后不再有同样的犯法行为。因此，刑法的执行是一种公开的行动。每个听到一种犯法行为的人，也都必定会听到对这种行为作出的惩罚。对于一切在今后还试图干

违法勾当的人来说，如果大家不让他们知道对以前的犯罪行为所给予的真实惩罚，这可以说是一种明显的不公正的做法。他们会因而抱有不受惩罚的希望。）

在国家中实定刑罚原则的内容已经在上文（§14.）中加以陈述，并得到证明。每个人由于自私自利或未加深思而试图在什么程度上损害别人的权利，就必定会恰好在同样的程度上拿自己的权利和自由（他的广义财产）作赌注。（使惩罚与损失相等，poena talionis。每个人都应知道，你对别人的损害，不是损害了别人，而只是损害了你自己。）像我们已经看到的，这个原则的精神是：对于不公正的意志或不审慎的态度必须有一种足够的抗衡力量。

凡是在可以应用这个原则的地方，赎罪契约都能生效；然而，像我们已经看到的，在贯彻这个契约的时候，无论如何要考虑到公共的安全。由此可见，在回答了针对邪恶意志或不审慎态度的抗衡力量可能有多大的问题时，赎罪契约的合法范围究竟有多大的问题也确实只能得到部分的回答，其原因我们将在后面看到。

II. 这种抗衡力量或者会成为可能的，或者会成为不可能的，其原因或者在事情的本质，或者在主体的特殊情况，而刑法的效用是从主体出发考虑的。

首先谈谈事情的本质。正因为有人企图逾越法律而干不法勾当，所以才应当阻止他把他的意志变成行动。如果法律的效用性是可以期待的，那么，这个人的意志就确实是为了占有那种实物。实质上的邪恶意志，自私自利的、觊觎别人财物的意志是必然存在的。在抱有不审慎的态度时，情况也同样如此。正因为不审慎的人至少会考虑到不给自己造成某种损失，所以才应当强迫他注意 (1,4,62)

不给别人造成这种损失。在后一种情况下，只有赔偿损失，因为已经假定另一个人的财产价值完全被损坏了；在前一种情况下，侵犯者必须把盗窃的东西还给合法的所有者，此外，还必须从自己的财产中交出与此相等的价值，以作为惩罚。

（这里是完全可以澄清抗衡理论的地方。如果强盗所盗窃的东西只是又被夺走，那他无非是徒劳一场而已。这时，他必定会假设这样的可能性：他可以不被揭穿，否则他肯定不会做这种徒劳的事；于是，他的打算就是："我或者被揭穿，或者不被揭穿。发生前一种情况，我就退还那种原来不属于我的东西；发生后一种情况，我就可以侥幸获取这种东西。无论怎样，我都不会有损失"。但是，如果采用那种使惩罚与损失相等的措施，罪犯在被揭发出来的情况下的损失与他在不被揭发出来的情况下的获取就是相等的。因此，在罪犯毕竟敢于犯法时，他不被揭发出来的可能性也必定会占很大比重。但是，这样一种可能性在一个治理良好的国家中是不应当发生的。）

如果存在形式上的邪恶意志，就是说，如果犯罪使人遭受损害不是为了获得预期的利益，而仅仅是为了造成损害，那么，从这件事情的本质上来讲，抗衡原则就是不适用的。采用那种使惩罚与损失相等的措施，并不能制止这样一种意志；心怀叵测、幸灾乐祸的人，只要他的敌人也遭到损失，就很愿意屈服于那种使他的财产遭受损失的惩罚。如果找不到其他手段，以保护公民不受这样一种形式上的邪恶意志的伤害，那么，对于由这种意志产生的任何犯法行为就必须采取驱逐出国的措施。

我们在这里首先遇到的事情，是应当注意犯法行为的意图和

打算，据此建立刑罚。如果这只是法学家们在想要根据道德的重要性作出他们对于犯法行为的法律判决时考虑的事情，那么，他们完全正确。但如果他们谈的是惟一真实的、纯粹的道德，他们就会犯很大的错误。在这方面，任何人都不可能，也不应当是其他人的法官。国内实施刑罚的惟一目的和衡量刑罚轻重的惟一标准，就是公共安全的可能性。单纯为了破坏公共安全而破坏公共安全的 (I.4,63) 行为应当比出于自私自利的原因而破坏公共安全的行为受到更严厉的惩罚，之所以如此，并不是因为前一种破坏行为显示出程度更高的非道德性——一般来说，道德只有一种，根本不能有程度之分；要尽义务的意志之所以存在，只是因为道德是作为义务被认识到的，这样，我们或许就可以谈得上这种道德的能力了；究竟谁能断言，那种在其违法活动中表现得潇洒和勇敢的人要比这种仅仅由自私自利的动机所驱使的人更加道德败坏呢？——前一破坏行为之所以应该受到更严厉的惩罚，是因为人们担心温和的惩罚——与所受损失相等的惩罚——不足以保证公共安全。

在这种情况下产生了一个问题：人们究竟怎样才能认识和证明外在法权的法律有效性呢？触犯法律的人应该处于何种境地？对他应该使用什么样的惩罚原则？

谁能够证明自己需要从他人那里盗窃来的财物和为了什么目的需要这些财物，谁能够证明自己确实为了这些目的才使用这些财物，谁就可以被认为是为了谋利才犯法的。谁不能作出这种证明，谁就既没有占有他人的财产，也不想占有他人的财产，而是在无益于任何人的情况下就损害了这些财产；这样就招致了另一种怀疑。这就是说，虽说损害者从轻率作出的损害中同样得不到任

何利益,但这种损害与居心叵测的损害从外表上看是极其相似的。如何区分这两种情况呢?判断心怀恶意的损害有两个标准,一个是外在的,另一个是内在的。如果可以证明以前的自由行动是一些只有作为达到损害他人的目的的手段才能加以设想的行动,这就是外在的标准。相反,那种确信自己由于疏忽而伤害过别人的人则必定能够证明,一种与损害他人只能偶然相联系的自由行动有另一种迥然不同的目的。这种肯定的证明是不能缺少的。谁不能作出这样的证明,谁就差不多被看作心怀叵测。尽管如此,各种情况之间的一种奇特联系始终是可能的,它可以提供邪恶预谋的迹象,尽管这种迹象还没有根据。因此,也必须考虑内在的标准,就是说,必须考虑到是否存在对被害人的敌意,是否存在双方之间的争执,等等;必须考虑到心怀叵测的被告人是否在其以前的生涯(I,4,64)中就让人怀疑过他有此意图。这种怀疑虽然未由这种情况得到证实,但也不应放弃认为他很可能作案的信念。在这种情况下该怎么办呢?大部分法学家建议从轻判决这种案件;但这种对待罪人的温和态度是对共同体采取的一种很无情的和不公正的态度。只有把这种案件搞清楚,人们才会从中找到判决。这一审理并未了结,而且凭借迄今为止的证明手段也不可能加以了结。凭借已经采用的证明手段,这种被告人既没有被判决,也没有被解脱,由此可见,法官既没有判处他,也没有释放他。这种被告人被判为做事不审慎而受到了惩罚,这是毫无争议的,他也可以暂且承受这种惩罚;至于谈到他的邪恶意志,人们则可以让他暂时离开,并自由行动,以便能够进一步了解他,找到目前还缺少的证据。根据对各种情况的判断,他总会在或长或短的时间中受到当局的特殊监视,但

这并不损害他的自由，因为人们不这么做，就不可能察觉他的意图。这个当局将要注意，从有争议的事件中是否产生一些对此作出判决的结果；跟踪一个事件之后的结果，与追溯这个事件之前的原因相比，往往是一种同样好的或更好的揭示真相的方法；尤其是，如果当局让嫌疑犯在确信无人注意自己的情况下离开一段时间，并且密切注意他在自由状态下的意图，情况更是如此。当局将要注意，嫌疑犯是否会用他今后的行动证实或打消人们对他的怀疑。在前一种情况下，将会重新开始对他的审理；在后一种情况下，按照法定时间的程序，他将完全正式获得释放。在前面研究自助权利的时候，就已经谈过这种暂时停止法庭审理的做法，一般来说，这种做法在涉及所有无法证实的怀疑时都可以采用。在一个法制健全的国家中，任何人都不应当无辜地受到惩罚，也不应当有一种犯法行为不受惩罚。

此外，还应当注意，法律必须明确地宣布，单纯为了造成损害的违法行为会比为了谋利的违法行为受到更严厉的惩罚。每个人都必须事先知道他据以受到惩罚的法律；否则，这种惩罚就会失去公正性。制止犯罪是刑法的目的，它也只有在家喻户晓、众所周知的情况下才能得到实现。国家还必须明确发布关于疏忽造成的违法行为应当承受惩罚的法律，从而使每个人在特定的情况下、在特定的擅自行动中必须谨慎小心，而不致于损害其他人。当然，这种法律应当合情合理，符合于事情的本质。谁遵守法律所劝告的谨慎从事，谁就会得到解脱。(I,4,65) 尽管小心谨慎而造成损失的事情，可以被看作是自然原因造成的一场事故，它由经受这场灾难的人来承担；这场事故如果是由于法律的缺陷或公安部门的疏忽造成的，则

必须由当局根据对各种情况作出的判断加以赔偿。

由于愤怒或酒醉而失去理性犯法的人，虽然其申辩可以免于被指控为心怀叵测，但不足以在理性法律面前减轻其罪行，反而加重了罪名；这是被告人通常所处的地位，因为一种绝无仅有的违法行为只能是一种通常无可厚非的生活的例外。如果有谁说，"我习惯于这样发怒或饮酒，以至于我不能控制自己的意识"，那他就承认了，按照一个固定的规则，他会变成一个动物，因此不能在理性存在者的社会中生存下去。除非人们确认他业已改恶从善，或者他未受到怜悯而被驱逐出境，他必定会失去自己的自由。我们的各种法律确实过分宽容，尤其是在对待那种为酒醉所作的申辩方面，因而使自己的信誉大为降低。如果一个民族或这个民族的一个阶层根本不能改掉这种恶习，法律当然就不能阻止每个人在其家中与那些愿意同他交往的人一道毁灭理性；这些人只能被关在家中，直到他们恢复理性，因为在这种情况下，国家根本不能注意他们的状况。谁在这种情况下来到公共场合，谁就会被理所当然地监禁起来。

由于主体的状况不同，对于根本不会失去任何东西的人们是不能应用那种使惩罚与损失相等的威慑措施的，因为他们除去自己的身体以外一无所有（capite censi〔人丁税〕）。人们在这方面不要抱怨什么不公正，说什么"不需要财产的富人进行抢夺，不过是用他们多余的财富去冒险，而迫切需要财产的穷人进行抢夺，却会受到更严厉的惩罚"。这种异议是以完全错误的前提为根据的，好像国家就是人们的道德法官，惩罚必须与道德败坏的程度保持平衡。但是，国家只希望用这种法律保护财产。"你从别人那里拿走

多少，就必须从你自己的财产中罚取多少"的威慑措施，对那些一无所有的人确实不起任何作用。因为这些人会这么设想："我愿意看到那个想从我这儿拿走东西的人；如果在一些国家中人们确实听到我们讲话，有多好啊！这些国家没有对财产管理进行监督，没有采用贫困法，因而没有对这方面加以考虑，而且也从来没有资格对此加以考虑。"因此，国家必须用其他方式保护自己的公民不受这些人的侵犯。是否必须用驱逐出境的手段才能解决这个问题，或者说，是否还有另一种方法，使穷人避免这种惩罚，我们将在下面予以指出。(I,4,66)

III. 对于这种直接反对法律及其威力的意志，不可能有什么抗衡力量。在这方面能够和应当发生的最重要的影响，就是法律维护自己固有的权威。但是，反对罪犯的企图，不能使用针对一切人的更加严厉的手段和由一切人支持的更加权威的势力。如果这样，所有的人就会由于一个人犯罪而受到惩罚。因此，按照事情的本质说，在这里不应当采取那种使惩罚与损失相等的措施；并且不受法律保护的惩罚是不能赎免的。

反对国家的犯罪行为有两种方式：**一种是伤害国家公民的人身，间接对国家犯罪，因为这些公民签订的契约遭到破坏，而国家本身是这个契约的另一方；另一种是直接对国家本身犯罪，即反叛和谋反**。

我们先解释第一种情况。在公民契约中，有一部分是个人与其他一切个人签订的财产契约，国家本身（作为结合在一个有机整体中的个人）不签订这种契约，而只是保障这种契约。在公民契约中，另一部分是个人与上述意义上的国家本身签订的契约，这种契

约的内容是：公民履行自己的公民义务，而国家则许诺说，无论如何要保护公民的绝对财产、身体和生命。国家本身完全与这种绝对财产相分离，并且放弃对这种财产的任何要求；国家对此只承担义务，而不享有任何权利。国家站在公民方面，它以自身的力量，并通过自身，对一切损害公民财产的行为承担责任。如果某个人用暴力破门而入（不是入室偷窃，这是可以得到原谅的私人犯罪，如果给他惩罚，也可以采用那种使惩罚与损失相等的措施），或者伤害一个公民的身体和生命，从而破坏国家的这种契约，那他就直接损害了国家；因为他破坏这种契约，对国家有很大妨碍，使国家无信义可言，并且撕毁了国家与受害人签订的契约。按事情的常规说，国家站在受害人方面，应当就受害人遭到的侵犯据理提出起诉，因为国家已经担保不可能发生这种侵犯。这个罪犯已经将国家置于这种境地，因此，他侵犯了国家本身。上述原则也适用于他。他应被宣布为不受法律保护的。

(I,4,67)　反叛和谋反是对国家的直接犯罪。如果有人反对国家政权，企图篡夺或实际上在篡夺一项国家权力，并用这项权力与国家政权相对峙，这就是反叛。如果有人利用国家授予的权力，干扰或毁灭国家的目的，或者，如果有人不利用委托的权力去促进国家的目的，而是利用民族的信赖去阻碍民族的意图，这就是谋反。不使用权力像滥用权力一样，有害于公共安全，因此同样可以惩罚。你是否利用授予的权力去进行暴力活动，或者，你是否不使用这种权力而允许有其他人的暴力活动，这对我们来说都是一样的。无论在前一种情况下，还是在后一种情况下，我们都受到压迫。在有人接受权力以后，国家指望自己授权的目的会得到贯彻，而未做其他方

面的准备。假如这个人及时拒绝这个委托——他完全有权力这样做——国家就必定会寻找另一个人。但是，由于那个人接受了委托，却没有实现委托，他的所作所为就使得另一个人不可能实现委托了。

只有私人才会反叛；只有公共权力的拥有者才可能谋反。

IV. 迄今提出的一切违法行为都够得上受到绝对驱逐出境的惩罚，其原因在于，我们迄今知道的惟一赎罪方式——使惩罚与损失相等的方式——并没有采用。除去这种方式以外，是否还可能存在其他的赎罪方式，始终是个问题。假如存在其他的方式，则可根据上述理由，将这种方式应用在它可以应用的地方，而不是绝对把违法分子从国家公民契约中开除出去。

我们先谈一个穷人，他由于自私自利而盗窃了他人的东西，如果盗窃的东西已不再存在，他就拿不出任何东西去赔偿，因而不能接受这种惩罚。那么，确实应当对他采取驱逐出境的惩罚吗？还有一种能使他领受法律的善行的出路。他有的财产就是劳力，他必须通过劳动既偿还盗窃的东西，又接受惩罚。不言而喻，在他未用劳动偿清所欠的东西，受够惩罚以前，他不是公民。为什么呢？原因在于，按照严格的要求，任何违法行为都损害了公民权，在所有的惩罚中也是如此。只有在执行了惩罚以后，被判决人才重新成为公民。此外，这种劳动还必须在国家的监督下进行。也就是说，这个人在没有受够惩罚的时期失去了他的自由。（这是劳动教养所的惩罚，它与监狱、改造所的惩罚将在下面加以区分。）使用这 (I,4,68) 种方式一方面遵守了那种使惩罚与损失相等的法律；另一方面，它也是这样一种惩罚：只要布置了警察，使罪犯没有藏匿的希望，人

们就完全可以指望,这种惩罚的威慑力量会制止任何人犯罪。

形式上的邪恶意志,或对国家的直接犯罪,会使抱有目前这些意图的罪犯全然不可能长时间为社会所容忍。由于法权规律和国家目的,已经对他宣判驱逐出境的惩罚是绝对必然的。

但是,这个罪犯坚持这些意图的情况也不是绝对必然的。因此,确实有可能确立第二种赎罪契约,以赎免那种在目前被认为合法的驱逐措施,其内容是:一切人向一切人许诺说,如果他们目前被认为不能在社会中生存下去,他们将得到能够重新在社会中生存下去的机会;就是说,这种契约同时包含的内容是,他们在改造好以后,将再次被社会所接纳。这样一种契约是随意的和行善的,但对所有的人都有利,因此罪犯可以通过这种契约获得改恶从善的权利。

首先,根据这个契约提出的惩罚,是一种对完全驱逐出境的赎免,因而是对罪犯的一种行善。但是,人们可以放弃这种权利;这取决于每个人是否愿意把此举看作是行善。在监狱中不服管教的罪犯,用行动宣告自己是个不肯悔改的恶棍,因而应该立即驱逐出境。人们不要以为,这会敞开一条逃避惩罚的道路,也不要以为,允许作这种选择,法律儆戒犯罪行为的目的会遭到挫败。如果一个国家与其邻国都是按照理性建立起来的,那么,驱逐出境对有可能受到这种惩罚的人来说,是最可怕的厄运;我们将在下面进一步指明这一点。无法预料,有人会选择这种惩罚,或他在企图犯罪时会以此自慰:如果他的罪行败露,他就选择这种惩罚。(即使采取那种使惩罚与损失相等的措施,也可以注意到,犯罪者必定会自愿服从这种惩罚,因为这对他们不啻是一种行善。但在这种情况下

决不能设想，有人会不选择局部损失而选择与驱逐出境直接相联的全部损失。）

其次，在这种契约中还谈到改恶从善。这决不是从道德方面改变内心的信念，因为在这个方面，任何人都不是其他人的法官；而只是从政治方面改变实际行动的规矩和准则。道德信念是为了义务而热爱义务，反之，政治信念则是为了自身而热爱自身，是对自己的人身和财产的安全的操心；国家不能不作任何考虑，就把“为了你自己，你要爱你自己甚过爱任何东西和你的同胞”这句话当作自己的基本法律。这种热爱自己甚于热爱一切的感情，在刑法方面正是强迫一个公民不损害其他公民权利的手段，因为任何人加害于他人，也就是加害于他自身。正是这种对自身安全的操心，驱使人加入国家，谁不再这样操心，谁就没有理由呆在国家中。惟独通过这种操心，每个人才能向国家提供必要的保证，而国家也惟独在这种操心方面才维系住每个人。不这样操心的人，法律就不会对他有任何效用。解除这种操心有以下两种方式：一种是人们依靠纯粹的道德性超越这种操心，在全部理性的最终目的中忘却自己的经验自我；这样，作为义务的政治公正就自然而然地产生出来，因而刑法不需要作出任何规定，另一种是人们由于粗鲁和野蛮而没有这种操心，对自己的幸福等闲视之；这样，刑法就不可能作出规定，而这样的人也简直不可能与其他人生活在一起。政治上的改恶从善就是回到对人们自己的安全的操心上来。 (I,4,69)

凡是为了伤害而造成伤害的人，除了国家不能裁决的恶毒心肠以外，还表现出一种品行的粗野和一种不关心他自身的异常态度。只要温和代替了这种粗野，只要这类犯罪者开始操心他自己

的安全，而旷日持久的惩罚和这种惩罚造成的各种痛苦也将驱使他这么操心，那他就会又被送入社会。所有用暴力损害他人财产和身体的人，都是这种情况。这种人是粗野不羁的。在那种情况下，还有对他人财产的不可克制的欲望。这样的人首先应当学会自爱自重，把自己的心思转到自我保存上来。一个规矩正派的店主决不是一个小偷或强盗，只有心术不正的店主才会是这样的人。反叛者常常可能是一种虽说心地善良、然而误入歧途的狂热者。他应当纠正他的概念，认识一般公民法制，特别是他的所在国的公民法制的善行，这样，他或许会成为一名最杰出的公民。惟独叛逆者的行为既不光彩，又无信义，他将不会重新获得人民对他担任公职的信任。这样的人已经习惯于显示威风和发号施令，而不会轻易满足于淡泊的引退生活和细小的个人工作。然而，重要的问题看来在于：人们是否能使他回心转意，放下官架子。这可能是困难的，但谁能断言这是绝对不可能的呢？（狄奥尼索曾在科林斯成为教师。[36]）这方面的主要规则是：首先，人们不应怀疑他们改恶从善，而他们自己也不应让人们怀疑；其次，他们应对自己的现状感到满足，对改善这种状况抱有希望。尤其是，因为他们没有被驱逐出境，而是自由地选择了现状，投身于改恶从善的任务，所以，那两条规则的实施都受到了推动。他们将会相信自己，因为国家确实相信他们。(I,4,70)

因此，必须合乎目的地组建改造所。首先，按照法律的精神，必须把改造所真正与社会隔离开。对于这些暂时被排斥在社会以外的人们所造成的一切损失，国家负有沉重的责任。由此可见，就此而言，这些人完全失去了他们的自由。但是，谁要改恶从善，谁

就必定会得到自由；谁被判定是在改恶从善，谁就必定会同样得到自由。这里有一条重要准则：这些人在必要的限定范围内必须是自由的，必须生活在社会之中。但是，他们不劳动，则将一无所获。假如不管犯人们是否参加劳动，他们的要求都得到满足，假如懒汉受到的惩罚是侮辱和殴打，而不是他的自然结果和衣食缺乏，这就会是这种组建工作中的最大缺陷。其次，这些人的所有劳动收益，在扣除他们的生活费用以后，必须归他们自己所有。同理，如果他们有财产，他们在国家中的财产还应当保留给他们，并同时受到国家的监护，而且要让他们知道这件事。如果秩序和劳动对他们毫无裨益，而他们也不能获得财产，则应当尽可能使他们产生热爱秩序、劳动和财产的感情。这些人必须既受国家的监督，又不受国家的监督。只要他们的行为不违背法律，就必定不会察觉有这种监督，一旦他们违背法律，对违法行为的惩罚就必定会接踵而至。

（人们把改造所建立在偏僻的地区，如果这个国家是个航海国家，还把改造所建立在无人居住的岛屿和海岸。在内陆国家的大江大河里，不是也有这类岛屿吗？在这方面害怕开支费用的国家，不屑对此作出什么回答。国家的收入不是为了这种目的，究竟是 (I,4,71) 为了什么呢？如果这些收入安排得合乎目的，并且每个人都从事他们学会的行业，这方面的开支就根本不会很大。过去在离群索居的地方能养活自己的人，在群体共同生活的地方将更能生活下去；在这种情况下监督犯罪者的费用还会有所减少。当然，如果在这种场合出现了层层贪污的现象，这种费用就会很多。）

国家还养活犯罪者的目的和条件，是使他们改恶从善。因此，他们必须真正改恶从善；否则，国家的耐心这个有条件的东西就保

持不下去了。如果罪犯能按照其堕落的程度给自己规定一个时间，在这个时间内，他愿意改正前非，这会是非常合乎目的的；不过，应当保留他在今后可以自由地按照某个标准延长这个时间的权利。但是，必须根据对于各种情况作出的判定，对所有犯罪者都确定一个不容拖延的改造期限。正如已经在上面提过的，这里所说的不是道德方面的改恶从善，而仅仅是政治方面的改恶从善；这里判定的不是言辞，而是行动。这样，在进行上述组织工作时，尤其是在根据改恶从善的表现，逐渐放松监督的严厉程度，以期被监禁者能够更加自由地实现自己的真正信念的时候，也就不难判定热爱勤劳和秩序的感情是否代替了懒散马虎，温和的意识是否代替了粗野。不言而喻，负责作出这种评判的官员应当是明智的和认真的人，他们对那些罪犯未来的生活负有责任。

已经改恶从善的人回到社会中，并且完全恢复到他们以前的状况。通过惩罚和随之进行的改造，他们已经完全与社会重归于好。如果人们把这种改造措施看作是真正的改造手段，而不只是看作惩罚，如果人们不是让那些仅仅被拘留过一段时间、但由于受到违背旨意的对待而劣根未改的人重新进入社会，而是仅仅让确实已经改恶从善的人重新进入社会，那么，在公共舆论方面也不会发生对他们的不信任，而是更加信任他们。

在不容拖延的期限里没有改造好的人，将被当作不可救药的罪犯从社会中驱逐出去。

这种改造措施同时还应当是一种惩罚，它应对违法行为起到(I,4,72)儆戒作用。自由的丧失、与社会的隔离和严厉的监督，这一切对现在自由的人都是非常可怕的；但是，没有任何东西能阻碍在改造所

以外的人们将囚犯的命运想像得比现实更为艰苦,将囚犯与他们加以区别,而这些区别会使本质不坏、心地不野的其他人感到可怕,比如,设想囚犯穿上有明显标记的衣服,戴上不会使人疼痛,也没有很大妨碍的镣铐。囚犯是适应这些做法的,而给改造所以外的人则留下了应有的印象。

V. 惟一不需要努力改造罪犯,因而应立即用绝对驱逐出境加以处置的罪行,是故意谋杀(偶然的暴力行为所造成的杀人不属于此列)。作出这种处置的理由在于:凡是杀了人的人,都会使人担心,他也确实可能再次杀人。但国家没有权利迫使任务一个人用其生命去冒险。因此,国家不可能强迫任何一个人接受监督杀人犯的任务,因为要能使杀人犯改恶从善,他就必须有一定的自由;同样,国家也不能强迫其他为了改恶从善而被收留下来的人们能与一个杀人犯相容。

(我已经说过,国家没有权利迫使任何一个人用其生命去冒险。但是,每个人都有权利自愿地拿自己的生命去冒险。假如有些社会团体和慈善机构,它们想冒着一切危险接纳杀人犯,敢于进行改造杀人犯的尝试,那么,这件工作就应当允许它们去做;只是杀人犯的班房必须被看管好,保证不让他们潜逃。根据在下文将要指明的理由,可以指望有这样的社会团体。)

这时,无论是没有预先做改恶从善的试验——因为他们是杀人犯,或因为他们不愿意让人做这种试验——还是这种试验已经失败,问题都在于:对这些要被驱逐出境的杀人犯该怎么办?这完全是刑法理论中最重要的研究课题。我们希望,通过这一研究能结束许多困惑迷惘;我们将不像通常那样单纯作出陈述,而是作出

证明。

a）宣布某个公民不享有法权，是国家能对任何一个理性存在者所做的最严厉的惩罚。因为国家是通过契约才对任何个人成为国家的。国家所能做的，不过是宣布这种契约已经废除。从这个时候起，由于国家和个人没有这种契约，就决没有任何法权关系，(I,4,73) 所以，它们双方彼此都不再是什么了；它们没有任何关系，它们都被相互毁灭了。根据这种契约，国家没有任何权利做超越法权关系的事情；因为在这种契约之外，决不存在任何实定的、得到规定的和可以规定的权利，一句话，决不存在任何权利。

b）那么，宣布某个公民不享有法权，这究竟会产生什么结果呢？那就是可以完全随意地对待被判决者；但这并不是说，人们享有一种这么做的权利，而是说，也不存在反对这么做的任何权利；由此可见，被判决者被宣布为一个东西、一头牲口。人们不能说，"在对动物的关系（但也许是在对其他公民的关系）中，我有权利杀死这只动物"；但人们也同样不能说，"我没有这种权利"。这里说的决不是法权问题，而是有形能力问题。从单纯否定命题"不存在反对这么做的根据"到肯定命题"存在赞同这么做的根据"，还有很大的距离。这就是被绝对驱逐出境的罪犯的情况。根本不能从（外在的）法权中援引任何根据，说明任何一个想到这么做的人为什么不应逮捕、任意拷打和杀死杀人犯；然而，也不能从那种法权中援引出任何根据，说明这个人就应该这么做。

c）如果有人将这么做，或者说，假如有人毕竟这么做过，那会产生什么后果呢？这种结果不是国家的制裁，因为被判决者没有法权；而是大家对那个人的蔑视，是他名声扫地。谁殴打一只动

物，以供开心，或无任何获利的意图，而杀死一只动物，谁就会为世人所不齿，被当作一个丧失人性的残暴家伙，让人对他退避三舍和感到厌恶，而这是理所当然的。这个人怎么反而能如此粗暴地对待一个毕竟总是带有人的面貌的存在者呢？因此，人们放弃这种做法，不是由于其他人的法权，而是出于对自己和自己的同胞的尊重。（这里谈的决不是这种行为的道德方面，而只是它的社会后果。）

d）在这个方面国家的情况怎么样呢？首先，国家就其与被判决者的关系而言，决不再是一个国家，对被判决者来说，国家什么也不是了。其次，一切服刑都是以一个相互的契约为基础的。国家方面有权让被判决者服刑，法律的触犯者方面则有权要求不受过分严厉的惩罚。但是，驱逐出境的惩罚并不是以公民契约为基础的，相反地，是以公民契约的无效为基础的。超出这一点，双方就彼此不再是什么了；如果这时国家处死这种罪犯，那它就不是作为国家，而是作为强大的有形力量，作为单纯的天然暴力这么做的。国家与私人具有不处死这种罪犯的相同根据；但这不是基于这个被剥夺法权的人的权利，而是基于对自己、自己的公民和其他国家的尊重。

然而，也存在着一种能够促使国家处死罪犯的可能的根据，这 (I,4,74) 就是：只有用这种方式，国家才能保护自己免受罪犯的损害。由于根本不存在反对这么做的根据，所以，国家就能决定这么做。于是，罪犯就是一头被枪杀的有害动物，一条用筑坝挡住的能决口的河流，简单地说，一种被国家的天然力量驱走的天然力量。

罪犯的死亡决不是惩罚，而只是保障安全的手段。这给我们

提供了死刑的全部理论。作为法官的国家并不处死人，而只是废除契约，并且这是国家的公开行动。如果国家此后还处死人，那么，这不是通过司法权力，而是通过警察发生的。对法律来说，被判处死刑的人已经被消灭了，他落到了警察的手中。这种事情的进行，不是根据实定的法权，而是出于需要。凡是仅仅用需要来解释的事情，都没有任何好名声；因此，这种事情就像一切不会有好名声、然而又必须做的事情一样，是羞羞答答地、秘密地进行的。就在监牢里把罪犯绞死或斩首吧！由于撕毁契约（这是用谴责的方式非常恰当地表明的），罪犯业已在公民法权方面死亡，而且是出于对已故公民的怀念被消灭的，但对这个有形的人所作的处置，决不再与已故公民相干。无庸置疑，在废除公民契约以前，任何人都不能被处死。

（对于在执行死刑时安排的庞大场面，对于人们把被处以极刑的人绞死，对于人们把他用车刑处死，理性能说什么呢？这些做法无异于野蛮人把被杀死的敌人的头颅挂在他们的周围。）

罪犯的死亡是某种偶然的事情，因此，决不能在法律中予以宣布；但是，被驱逐出境则应当予以宣布。罪犯也许会在被驱逐出境之后死亡，这是理所当然的事情。因此，为了执行法律，驱逐出境必然是公开地进行的；但是，也只有驱逐出境是这么进行的。

严刑拷打，折磨致死，是一种野蛮行为。如果这样，国家就变为一个野蛮无理、幸灾乐祸和愤怒复仇的敌人；它为了使它的敌人感受死亡（ut mori se sentiat），在他们死亡以前还要凶狠地折磨他们。

（用经验事实使人们听从理性，有时是必要的。在这方面有一

个很有名的经验事实。在罗马共和国期间，失去〔政治〕生命(capitis damnato〔判处死刑〕)的人可以被流放。不过，由于担心这类人——比如，喀提林[37]的同谋者——的危害，罗马人也允许处死这类人；但死刑不是公开执行的，而是在监狱中执行的。执政官西塞罗被流放，[38]并不是因为他执行这种死刑，而是因为他对喀提林的同谋者的诉讼是违反法律形式，在元老院判决的，而没有被提交给民众法庭；就此而言，流放他是完全合理的。) (I,4,75)

e) 在处死罪犯时还应当考虑一种情况，即使我们根本不考虑法律方面，我们也不能忽略这一情况。这就是说，按照道德规律，在任何情况下都绝对禁止有意杀人(不要为了理性显示的某种目的就给别人的生命造成危险)。每个人都可以被看作促进理性的目的的手段。无论是谁，他只要不放弃这个由理性给他作为必然的东西树立的、属于他自己的目的，就不会放弃这样一种信念：别人尽管目前已经道德败坏，但仍然会被改造好的。这个论断的严格证明将在道德体系需要作出它的地方作出来。因此，私人决不可杀人；如果这样，他就必定会使他自己的生命处于危险境地。国家在这方面作为警察权力则不是如此；国家本身决不是道德人，而是法人。执政者诚然应当，并且在某些情况下也能够受道德的约束，使他本人作为人处于危险境地，但无论如何不能拿其他人的生命或国家的生命去冒险，就是说，不能拿一切人的生命、安全和法制去冒险。

f) 处决不可救药的恶棍尽管是必要的，但毕竟是一种坏事；因此，国家的一个任务就是使这种处决成为不必要的。但是，国家如果不处决这些恶棍，那应当怎样处置这些被判决的罪犯呢？无

限期的监禁对国家本身也是负担；并且，既然不可能期待这些恶棍改恶从善，重新加入国家，国家又怎么能责成公民们承担那些决不是为他们的可能的目的服务的监禁费用呢？因此，就只剩下终身驱逐出境这样一种惩罚；但这不是流放，流放是一种监禁方式，国家还需对被流放者加以监视。使人担心的是，这种罪犯还会回来，所以国家要给这种罪犯打上烙印，当然，在打烙印时要尽可能使痛苦少一些，因为国家肯定不会要一个受折磨者的形象（比如，国家(I,4,76)给被驱逐出境的犯人施以笞刑，就会留下这种形象），但烙印必须是无法消除的。甚至这也不是惩罚，而是安全手段，属于警察的工作范围。

被打上烙印和驱逐出境的人将会怎样呢？这不是公民的问题，而是人的问题。他若陷入野蛮状态，则会与野兽为伍。偶然有这种遭遇的人们决不是罪犯，但每一个在这里确立的法制中带有烙印的人则是不可救药的罪犯。

说明　针对一般刑罚理论，尤其是针对死刑理论，有人提出一种绝对刑法理论，* 按照这种理论，刑罚不应被看成手段，而是其本身就应被看成目的，并且应该以一个玄妙莫测的无上命令为基础。既然有人在这种理论中可以根据假托的玄妙莫测的性质，不必对自己的主张作出证明，那么，这种人就满可以指责那些有不同

---

* 许多年前，甚至令人爱戴的雅可布先生[39]也在他的法权哲学中对于我在这里提到的这位伟大的、然而并非没有差错的人物，已经预先表示过赞同，虽然雅可布先生看到，并且无疑清楚地知道，与这些理论作斗争将会面临多大的困难，但他依然未能改变自己赞同它的态度，而是希望它或许还会届时变成真实的。现在，这个时间就恰好到来了。

想法的人们故作多情和假仁假义，或干脆称他们为诡辩论者和歪曲法律者；但这完全违反哲学界中备受赞扬、有权要求的（提出各种根据的）平等原则和（阐述各种由根据支持的观点的）自由精神。在我看来，这个可供人们把握刑法的体系的惟一突出的方面在于："大家从来都没有听说过，一个因为杀人而被判处死刑的人竟然抱怨这对他太重、太不公平；假如他说这番话，每个人都会当面耻笑他的"。[40] 撇开当面耻笑不说，所述的这种情况是很真实的，所以，即使一个有血债的人被一个本身极不公正，也不知引咎自责的政府处以极刑，这个想起自己违法的犯罪者本人和所有知道案情的人也都必定会作出判断，认为在这样的案情中他并没有受到不公正的处置。完全真实的情况是，我们不得不作出判断，认为在一个道德世界秩序中，在一位全知的法官下面，按照道德规律来说，一位依据其本人制定的法律加以对待的人并没有受到不公正的处置。这种硬要人们作出的判断是以无上命令为基础的。因此，如果这一命令一定又要以暴力方式使杀人犯丧命，那么，关于杀人犯是否受到不公正的处置，就决没有任何争议。需要回答的是一个完全不同的问题，即对任何一个凡人来说，这个道德世界政府的权利——剥夺罪犯的权利的权利——究竟从何而来。尊敬的贝卡利亚[41] 曾经打算解决这个单纯的法学问题，毫无疑问，他并不是不熟悉那种道德的判断。谁把这种权利归于世俗的最高统治者，谁就会像在这个体制里看到的那样，不得不宣称这个体制的法律条款是玄妙莫测的，并且从上帝那里引申出这位统治者的权力，把他看作是这个体制的有形总督，把所有的政府都看作是神权政体。[42] 所以，过去在犹太人的神权国家中，"以血还血，以眼还眼，以牙还

(I,4,77)

(I,4,78)

牙”的教义[43]就是完全正当的。不过，这个前提也许才刚刚得到证明。

此外，这些主张根本不适合于这样的法律体制，在这种体制中，人民享有立法权，立法者不能同时是执政者；[44]因此人们必定会认为，这些主张是记载在很古老的残篇断简上的，它们由于一种单纯偶然的情况，到现在已经佚失不见了。

VI. 谁心怀恶意，无辜地损害他人的名誉，按情理来讲，谁就失去了他自己的名誉，因为他使别人完全无法再相信他。由于国家有责任恢复无辜的被损害者的名誉，所以，国家就公开事实真相，公平合理地让公众的意见自由地发表出来。

刑柱和耻辱柱是能使公众凝神贯注，向他们展现耻辱形象的手段。这些手段引起的痛苦必须尽可能少（比如，像囚笼引起的痛苦）；它们自身就是惩罚；如果犯罪行为按情理没有使罪犯声名狼藉，它们也不应该与其他惩罚结合起来。有待改恶从善的人不应名声扫地；被驱逐出境的罪犯不会过问名誉，因为他反正必须离开这个国家。只有在犯罪的性质带有名誉问题的时候，才可以使用这种诋毁名誉的惩罚，比如，对盗窃行为使用这种惩罚。

(I,4,79) VII. 赔偿损失的原则必须始终加以履行。受害者直接向国家索赔，因为国家在公民契约中向他担保不受任何损害，而国家则向罪犯索赔，只要罪犯还有些财物的话。由此可见，受害者不应承担审理案件的费用。不然，他平时纳税究竟是为了什么呢？国家可以向罪犯索取这笔费用。对那些被绝对驱逐出境的犯人，他们的全部财产必须充公。

在身体和健康方面受害的人必须得到很好的治疗和护理，费

用由国家承担。这是人们为受害者无法补偿的损失所能给予的最微不足道，但又惟一可能的补偿。

VIII. 像我们已经看到的，一般有两种截然不同的惩罚方法，一种是以契约为基础的，另一种则是以契约的绝对无效为基础的。很显然，公民有义务不受强迫地服从第一种惩罚，因为这种惩罚在另一方面也是他的权利；公民也完全有必要自愿服从这种惩罚，因为不然的话，就可能有更加严厉的惩罚，而且他也总是可以将其尚未损失的全部财产当作这种服从的抵押。公民必须自愿接受审查，如果不这样做，就会受到惩罚。因此，这里决不存在什么支配公民人身的根据。

反之，如果罪犯的行为确认他应该被绝对驱逐出社会，或被暂时监禁在改造所，那么，他就不能交出抵押了，因为他在前一种情况下是定然失去了他的全部法权，而在后一种情况下是或然失去了他的全部法权（在他尚未改恶从善的情况下）。因此，国家在这里必定支配罪犯的人身。国家的强制法开始于征收相对财产；如果相对财产不足以赔罪，就进而征收绝对财产；如果罪犯不愿意缴纳他应缴纳的数目，国家就抄他的家；最后，如果他家里的东西也丧失了，国家就以他的人身作赔。

国家法学说第三节　论宪法

(I,4,80)

§ 21.

1. **范导命题**　凡是研究具体的、（在经验中）由偶然特征规定的国家，考察法权规律如何在这类国家得到最恰当的实现的科学，

就叫作政治学。这门科学的一切问题与我们的学说——纯粹 a priori（先验）法权学说——没有丝毫关系，必须与我们的学说加以小心分离。

人们对一部惟一合法的宪法的特殊规定所能提出的一切问题，也都是这样。由此出现的情况是，我们提出的宪法概念解决了“法权概念在感性世界中的实现如何可能？”这一纯粹理性课题。因此，这门科学是以我们的宪法概念告终的。宪法也这样得到了 a priori（先验的）规定。宪法如果还应得到进一步的规定，那就只能用经验论据来完成。我们将具体指明各个可能的问题，证明对这些问题的回答是以各个民族的偶然状况为基础的。

a）过去在宪法学说中得到证明的第一个论点，是这样一个命题：国家权力必须加以转让，而决不能保持在共同体全体成员的手中。这里首先产生一个问题：国家权力应当转让给一个人，还是几个人（这像康德在他的著作《论永久和平》中说的，[45]是关于 Forma regiminis〔统治形式〕的问题）；国家在当权者的外形方面应当是专制政体，还是贵族政体。因为民主政体在这个意义上是不许可的。(Ⅰ,4,81)

两种统治形式都是合法的；因此，在这两种政体中进行选择是明智性问题。关于对这种选择作出判定的根据，我想扼要指出，对于许多观点相左的人们，需要等待他们有更多的智慧，正因为如此，也需要等待他们更长的时间；而且每个人都想把责任推诿给别人，身受大多数承担责任的人们的掩护，所以，民选监察院也不会对他们产生很大的影响。一个终身政府首脑可能容易犯错误，但他手中的权力更有效；单纯依靠民选监察院的领导的责任制则对这个首脑本人有更大的影响。这就是说，在后一种情况下，政府更

有力量，更有生命。因此，对那种选择进行的判定就会有这样的结果：当人民一方面还不习惯于严格的法律，抱有一般民族的思维方式，另一方面在对其他民族的关系方面还缺少权利和法律，因而政府需要拥有更强大的力量的时候，应该优先选择专制政体；但是，当合法的体制已经发挥作用，创造了上述必要条件，以致法律单靠它在人心中的分量也在发挥作用的时候，则应该优先选择共和政体。显而易见，无论是一个人，还是一个集体担任最高执政者，所有下属官员都必须由这个最高执政者来任命；同样显而易见，他们仅仅服从这个最高执政者的命令和判决。因为只有最高政府当局对民族负责，而它的责任也不过是让法律和正义统治国家。但是，如果它没有得到人们的不受限制的选举——通过选举，它的管理才有合法性——如果人们没有完全服从它，它就不能承担这种责任。

b) 第二个问题在于：或者是人民亲自选定自己的最高代表（在前面已经阐明的合法民主政体中），或者是让最高代表由直接代表选定，或者是干脆采取世袭制，在这三种方式中哪一种更好一些呢？在最高民选监察官看来，这个问题在任何情况下都已经用 (I.4.82) 绝对的法权原则得到了裁决。因此，这个问题也只有在行政官看来才依然存在。对这个问题的回答依赖于经验事实，在这里尤其依赖于人民的文明程度，而这种文明程度也只有依靠已有的、明智的和公正的立法才能达到。要选举自己的执政者的人民必须已经很有教养，因为按照上述基本原则，选举必须是一致的，以期选举能普遍有效。不过，也只能要求相对的一致性；因此，经常使人担心的是，或者少数人被排除在外，或者一位违背他们的意志的执政

者被推举出来。但是,一切能在公民中引起分裂和派别的东西,都必须由宪法加以制止。只要一个民族尚未达到这样高度的文明,更好的方法就是永远出让选举权——当然,这只有通过绝对的一致性才能发生——并永远采用一种能使执政者的地位世代相袭的固定形式。在共和政体中,执政者们可以用选举方法自行补充他们空下的位置;如果民选监察院能发挥足够的作用,他们十分重视的事情就是要以极其认真的态度办理这种选举。在专制政体中,人们不必设想,除去我们说过的那种不应参加选举的人民以外,谁应该选举专制君主。专制君主决不可能是选举出来的,而是必须由出生决定的。除此以外,专制君主世袭制也还有它值得采取的其他长处,比如,君主完全与人民隔绝,他的生死与人民没有私人关系。

c) 可能发生关于与行政官签订转让契约的条件问题,关于个人的权利、自由、收入以及需要向行政官说明的收入来源的问题。但是,对这种问题作出评判,仅仅是经验性的。用于公共目的——维持掌握国家政权的人们的生活当然也属于这个目的——的收入应从哪里征收,或财政原则,在前面已经说明,也在当前出现的情况中得到了应用。每个人必须按照他所需要的保护向国家缴纳相应的税捐;保护的力量必须与保护的需要相适应;这样,人们就同时得到了一个向国家公民征税的确定标准。毫无疑问,保护的需要是经常变动的,所以,税捐也是变动的。就执政者掌握最高权力而言,他是不能受阻的;但是,如果民选监察官对他提出起诉,他则很可能被请到民众法庭上,说明税务管理情况;因为臣民只为国家的需要纳税,而不为其他随意的目的纳税,这是属于公共法权范围

(I,4,83)

的事情。

d）人们可能对司法体制提出问题。我们已经证明，行政权力同时也拥有最高的、不可上诉的裁判权。从上文可以清楚地看到，行政权力任命各个下级部门的法官，他们以自己的名义进行审判，可以向最高权力提出申诉，并对最高权力负责。因此，看来就只剩下法院审理形式或诉讼程序的问题了。

作出司法证明同作出所有其他证明是一样的，因此，诉讼过程主要是以逻辑和一般健康人类知性为依据。如果一方得到肯定的证明，并且通过一个不能向他证实任何东西的否定的证明得到了解脱，那么，这时就可能有必要注意法律问题的材料。一般来说，起诉人应当作出肯定的证明，即使国家是起诉人，他也应当如此；因为这时国家不是法官，而是诉讼的一方。然而，对于证明是否作得充分，国家则是作出裁决的法官。

不过，对于用宣誓作出的证明，则应有所考虑。或者，宣誓仅仅是为了一种庄严的保证进行的，它的外在形式的目的只是为了防止一切轻率，使人们重视和思考这种保证的重要性，因此，可以假定，谁能公开说假话，谁就会发假誓言；或者，人们假定，誓言是比庄严保证更胜一筹的东西，对于公开作假保证不会有顾忌的人，将会对于发假誓言有顾虑。在前一种情况下，人们或许会问，在国家本身甚至都是基于普遍不信任的时候，怎么能在法律上要求民事诉讼的另一方或公共事务诉讼的整个共同体相信这种保证，让法官靠这种保证作出宣判呢？在后一种情况下，除去这个疑问以外，还会产生更大的疑问：要能制止毫无顾忌地公开说假话的人用誓言支持假话，究竟可以真正假定什么呢？既然他不怕对赤裸裸

(I,4,84) 的谎言承担责任,那么,他必定相信,如果有人发假誓言,叫上帝作证就是对这予以惩罚的一种超自然的、无形的和神奇的手段。无庸置疑,这是迷信的真正本质,这种迷信完全违背道德宗教。在这种情况下,国家如果使自身的安全依赖于这种迷信,那就会希望非道德性持续存在,并必定会尽一切力量促进这种非道德性,而这是荒谬的。因此,誓言也只能让人设想为一种庄严的保证;除非在私事上,一方自愿信任另一方的这种保证,誓言是不能算数的。Volenti non fit injuria(意志不是违法行为)。在公共事务上,誓言决不能加以应用,因为摄政者决不可能把自己的任何权利交给共同体。只要立法很细致,决不让任何需要公众认可的事情未经公众认可就决定下来,只要警察很警惕,只要法官不仅在头脑中有自己的办事定规,而且还有健康的人类知性,那么,就决不需要誓言。

e) 除此以外,还可能发生关于召集人民选举那种监察官的方式问题,发生关于在解散政府的命令发布以后召集人民审判行政官的方式问题。在前一方面立即可以看出,在职的民选监察官(他们的数目是一个政治学问题,取决于人口数量、文明程度和习俗规章;文明程度高,会使数目较少的民选监察官发挥足够的作用)必须宣布选举,监督选举,收集选票和公布结果。当然,就像上文业已讲过的那样,他们不领导选举,因为新的民选监察官是他们的未来的法官,也不允许他们谋求民选监察院的职位。由于民选监察官本身是一方,所以,在民众法庭收集选票时,必须由人民本身从人民中选举特殊的人们(Syndiks〔监选人〕),来从事这种活动。

2. 因此,在我们看来,对一门纯粹法权学说的进一步的研究,只剩下对**警察**的研究——对警察的本质、职责和权限的研究。

首先，什么是警察呢？也就是说，警察概念必须加以推演。国家本身与臣民本身相互处在一种契约中，根据这种契约，双方都享有权利和义务。在臣民能够起诉和将要起诉的情况下，就发现了双方之间的联系手段。但是，我们已经指出好多不受起诉的事情，因为国家必须通过正式途径监督它们。所以，就这些情况而言，在 (I,4,85) 行政权力和臣民之间就必须有一种特殊的联系手段，而这正是**警察**。双方之间的相互影响和持续交互作用通过警察才有可能。因此，警察是国家的一个绝对必要的部分，并且研究警察的学说属于纯粹自然法权的范围。

国家对臣民有两种关系：一种是国家对臣民承担符合于契约的保护职责；另一种是国家有权督促臣民履行公民义务和服从法律。警察提供了出现这种或那种关系的情况；警察在这两种关系中都是中介者。司法审判在与公民的关系中是怎样对待实定法的，警察在与政府当局的关系中就是怎样对待实定法的。警察提供了应用法律的情况。

我们首先论述需要由警察执行的国家的**保护职责**。有人或许相信，关于这种保护，每个公民都会提醒国家，要求国家实行符合于契约的保护。但是，发生的损失经常是无法弥补的，所以，国家的目的与其说是在已经发生损害其公民的行为时惩罚这种行为，倒不如说是要阻止对其公民的损害。警察的首要部门是**安全保护机构**。

每个公民都必须能在全国范围内自由地、安全地来回走动，而不遇到任何意外事故，因为他有权耕种土地，寻找产品，从事贸易，或者，如果他不从事这一切活动，他也有权尽情享受他的绝对财

产。在一个地方聚集的人越多，这种保护机构对付需要担心的袭击的作用就必定越大。武装守卫和武装巡逻即由此而来；即使在那些不安全的街道上，也同样如此。这些国家公仆决没有审判权，但可以拘捕嫌疑犯。他们对于在他们管辖区域内发生的一切罪恶，必须承担严惩的责任。

警察对街道建设的监督属于保护生命和财产安全的范围。因为国家向公民保证过他们的活动会进行得尽可能敏捷和方便，即使他们的旅行只是为了消遣，国家也保证过他们本人会最舒适地享用他们依法获得的财产，所以，公民有权利要求有完好的街道。(I,4,86) 用警告牌之类的东西标出不安全的地方，都属于这个范围。假如某人因为没有受到警告而遭受损失，那他就应该向国家要求赔偿，因为国家向他担保过，在所有不被法律禁止的行动中他都是安全的。谁不留心这种警告，谁就由自己承担损失；但不能另外再受惩罚，因为每个人都是他自己的身体的主人。医生的聘用必须经过国家的考试和核准，这也属于保护生命和财产安全的范围。（医学系作为最有资格的法官做这种核准工作，是最合适的；在这个行动上，医学系就好像同业公会对其同仁进行考试一样，可以被看作政府的一个咨询委员会。）对药店的监督也属于这个范围。必须禁止敷衍马虎和江湖医术，这是针对那些企图这么做的人说的，而不是针对那些企图利用这种做法的人说的，因为在禁止了前者的国家中，后者是会发现的；每个人都是自己的生命的主人。

在绝对财产方面，警察必须保证公民不受暴力侵犯（通过夜间巡逻）。监视火灾、准备及时发出警报和扑灭火灾，是警察的职责。监视水利建筑，保护公民不受洪水损害等等，也是警察的职责。根

据公民契约，这一切都是国家的绝对责任，而不只是乐善好施的行为。

这可以先从国家本身应该做的事情方面谈起。根据国家的保护职责，国家有权向公民颁布一些法律，它们旨在保证公民不受损害，便于监视和揭发罪犯。这些法律就是警察法，它们和真正的民法的区别在于，后者禁止现实的损害，而前者的目标则是避免造成损害的可能性。民法禁止的是那些本身就损害他人权利的行为，如偷盗、抢劫以及侵犯他人的身体和生命等等，而且几乎每个人都会觉得这种禁令是理所当然的。警察法禁止的则是那些本身并未损害任何人，因而好像无足轻重的行为，但是，这种行为却使损害他人变得容易了，使国家保护公民或揭发罪犯变得困难了。不明事理的人们习惯于认为，这种不加以遵守、也没有人受到损害的禁令是不合理的，并且他们对国家颁布这种禁令的权利加以怀疑。（如果仔细观察，则会看到许多人就是这样把学术自由设想为摆脱所有警察法的解放；然而警察仍应呆在学术机构。）但显而易见，颁发这种法律的权利和职责产生于国家的警察权。我用一个例子来 (I,4,87) 说明这个问题：出现了一个带武器的人，这无疑不会对任何人的权利有什么损害；那么，我身上带着的这个东西对另一个人究竟起什么作用呢？显然，这就使伤害这个人变得容易多了；因此，按照我的观点，只要国家能够保证其公民没有一个会遇到紧急自卫的情况，那么，国家就会完全有权禁止人们携带任何武器，甚至禁止人们在自己家中拥有武器。（在罗马共和国时期，禁止人们在城市中携带武器；期待着凯旋荣誉的统帅，在他隆重地进城之前，也必须呆在城外〔ad urbem〕；如果他仍然想提前进城，他就必须卸下武

器，放弃他所期待的荣誉。）毫无疑问，国家完全有权利禁止拥有某些武器，如枪炮。这些东西对于自卫从来都不可能是必要的。究竟有谁可以说，他理应让人害怕枪弹的声音？枪支绝对是一种谋杀工具。谋杀是被民法禁止的。当然，决不能由此得出结论说，拥有武器的人，就会真的用武器搞谋杀。但是，这使谋杀变得容易多了，人们也不会为其他目的而恰恰需要这种工具；因此，人们决不应该拥有这种东西。拥有这种东西是警察法禁止的。人们在夜间的某些时刻不得呆在没有灯光的马路上，这也应该是一项警察法；它的意图是让人们容易认出每个人。人们确实没有因为呆在没有灯光的马路上就去伤害他人，但在黑暗中这种行为很可能发生，因此，应当排除这种可能性。谁违反了警察法，谁就一定会给自己带来一切可能由此给自己造成的麻烦，而且还会受到惩罚。

每个建制良好的警察机构，必然都会有这样一个主要准则：必须在一切必要的地方能够立刻认出每个公民是这个或那个具体的个人；警察们必须熟悉每一个公民。而这只有用下述方法才能做到。每个人都必须经常随身携带身份证，它由他的直接主管部门签发，他的相貌在身份证上都有详细的描述；这种做法是不分阶层的。由于单纯用语言描写相貌经常造成歧义，所以，在那些能付得起钱的重要人物的身份证上，可以不用语言描述相貌，而是有一幅画得很逼真的肖像。如果一个人当下的逗留地点和他本人不能用身份证得到确认，他就在任何一个地方都不会被接纳。我们在今(I,4,88)后将会找到一个突出的例子，说明这种身份证能发挥什么作用。然而，为了不妨碍埋名隐姓所能产生的无害乐趣，必须严格禁止警察要求人们出示身份证；决不能单纯为了戏弄人或出于好奇心，就

要求人们出示身份证，而是只有在有必要确认身份的时候，才能这么做；关于这种必要性，必须责成警察向其主管部门说明理由。

国家不知道在住宅里发生的事情；但是，人们进入住宅必须经过马路，而马路上发生的事情则受到国家的监视。因此，许多公民是不能在一所住宅里集会的，因为在这种情况下警察不知道住宅里发生的事情，而且如果他们的集会引起警察的怀疑，警察也既无权力又无权利阻止这个集会（因为归警察管辖的确实是马路）。如果聚集到一起的人很多，以致能对公共安全构成威胁——任何强大到能在当地抵抗武装力量的社团，都可能威胁公共安全——警察就必须要求他们说明聚集在一起想要做什么，并且必须监视他们实际上是否在做他们所说的事情。在这种情况下，住宅权就被废除了；或者说，如果住宅主人不愿意让住宅权废除，人们就必须在一个公共场所里集会。人们在马路、广场之类的地方的麇集也恰恰是这样，警察有权加以阻止或监视。国家应当在这方面制定法律，酌情规定，在没有向警察机构说明集会和集会目的的情况下，超过一定数量的人们不得在一起集会，以便警察能据此采取相应的措施。

在绝对财产的安全方面，尚有两个问题需要回答：应当如何阻止伪造汇票？应当如何阻止伪造货币？我很乐于讨论这两个问题，所以要在此同时用几个例子指明，这种被看作不可能完成的工作对一个训练有素的警察机构来说，完全是轻而易举的。

先说汇票。我说的是每个持有汇票人均可用以兑现的真正汇票，而不是写上财产接收人姓名的简单指券。在大的贸易市场中，尤其是在交易会上，一张汇票在一日之内数易其主。经手这张汇

票的人们或许并不相识。诚然，一个商人如果不认识汇票签发者(I,4,89)的地址和手迹，是不会轻易接受汇票的。但是，手迹是可以模仿的，这样，假汇票很快就被伪造出来，并且得到承兑；因此，用假汇票骗人必然是完全可能的。当然，在假汇票回到所谓的签发者那里时，这个骗局最后会真相大白。但是，人们如何才能发现和抓住这个制造假汇票的人，向他索赔损失呢？在这里所述的公安条例中，这是毫不困难的。

无论怎样，在汇票的背面记下了经手它的人们的姓名。在通常的情况下，肯定有人会写一个假姓名。如果要追查这个人，则会无处可找。按照我们的建议，如果每个交出汇票的人与承兑汇票的人并不完全熟悉，他就必须用他的身份证，证明他的身份、地址等等。承兑汇票的人有责任要求这个人向自己出示身份证，并根据身份证确认此人。承兑汇票的人需要做的，只是把汇票背面上交出汇票的人的姓名与政府签发的身份证上的姓名加以对照。还需要补充两句话：查看身份证和这个人，一到两分钟就绰绰有余；这件事就这么简单。但是，如果汇票是假的，调查已经回到这个人身上，人们究竟怎样才能重新找到这个人呢？在我们的公安法规中，任何一个人如果不确定他的旅行要直接到达的地点，就不允许离开当地(他可能被阻挡在当地)；如果他确定了直接到达的地点，这就会在当地的登记簿上和身份证上记录下来。除了在身份证上登记的地方，在任何其他地方他都不会被接纳。这样，在他离开这个地方时，他也仍然受同一种法规的管辖，因此人们可以找到他下一步的行踪。但是，如果他是一个外国人，或者到外国去了，那将怎么办呢？各个已经建立警察机构的国家，尤其是从事商业活动

的国家,必须在这种制度方面达成一致,使人们能在所有国家追踪诈骗犯。没有加入这种制度的国家的护照是得不到承认的,因而这类国家的公民兑换汇票的权利也就被排除了。毫无疑问,这就使各个从事商业活动的国家必须接受这种制度。然而,有人或许会说,假身份证也能被制造出来,而这就会使这项工作的成果遭到失败。我们回答说:必须使这种伪造本身变成不可能的。毫无疑问,要这么做,是有足够的手段的,比如,印制身份证的专用纸,或 (I,4,90) 法国发行那种以土地作保证的指券时使用的兽皮纸;这种纸只归最高当局掌握,在它的监督下制作出来,分配给负责计算消费的下属机构。但是,难道人们不能仿造这种纸张吗?刚才作为例证援引的法国指券尽管经过这种小心谨慎的考虑,也被仿造出来了。情况的确如此。之所以如此,是因为用这种做法能满足贪得无厌者和政治上的敌对者的巨大利益,是因为一次仿造成的证券可以使用几百次。在这里只是要造一张假身份证,但为此要作出多么细致的安排,集中多么复杂的工艺呵!这方面最大的利益也不过是推出一张票面值可观的假汇票。因此,姑且不论这方面的冒险,投入的费用和气力是否值得?

再谈第二个问题,即伪造货币的问题。货币的价值是由国家保证的;谁把一块货币看作真的,谁就是靠国家的保证使用它的,因为国家的印章就打在货币上面。由此可见,国家必须向每个公民保证货币的真实性;如果有人*并非因为自己的过失*而受到假货币的欺骗,国家就必须依法向这个人赔偿损失,用真货币换回假货币。

但是,在什么条件下这个人才算*并非因为自己的过失*而受到

欺骗呢？在什么条件下才可以相信他不能鉴别假货币呢？认识货币属于公民教育的范围；如果很多人都受假货币的欺骗，那就可以断定，假货币几乎是认不出来的。

因此，国家的直接利益和警察监视部门就是要制止伪造货币和揭露假货币。应当如何做这件事呢？不能像调查汇票那样去打听此事，因为根本就不可能有人说出他从谁手里得到这块或那块钱币。然而，如果这是个相当大的数目，他或许还会知道这块货币来自何人；在这种情况下，可以采取询问的办法。但是，在通常情况下，警察机构应当采取预防行动，如监视可以用来制造假货币的材料（在这方面，警察必须接受化学知识教育）；采取有关措施，使这类材料就像有毒物品那样，在购买者的姓名没有得到确认（当然是通过他的身份证确认他的姓名）和这些材料的用途没有得到说明的情况下，不得加以出售。像上面指出的，由于国家掌握矿山，(I,4,91) 国家采取这方面的行动和措施是很容易的。国家理应保留对于金属、半金属和其他类似的材料的垄断权；在没有证明这些刚保存起来的材料卖给谁和做什么用的情况下，国家不应向小商人出售它们。

行政权力除了我们所说的保护职责以外，还有权维护法律——不仅有民法，也有警察法——的执行。它必须为国家土地上发生的一切违法行为承担责任，铲除罪犯。但立即可以清楚地看到，这种对法律的维护决不需要特殊的机构，而是通过上述保卫机构，法律同时也就得到了执行。在有人行为不端、超越法律的情况出现时，同时就出现了有人必须受到保护的情况。

立法和全部国家组织发挥效用的惟一条件在于，每个企图违

法犯罪的人都会十分肯定地预料到,他将被发现,并受到他很熟悉的那类惩罚。如果罪犯可望隐蔽起来而不受惩罚的或然性很高,那还有什么办法能制止他犯罪呢?在这种情况下,尽管有我们所希望得到的最明智的法律,难道我们不是继续生活在以前那种每个人都为所欲为,而我们依然依赖于他人的善良意志的自然状态中吗?即使按照严厉的法律惩罚少数几个被当场抓获的罪犯,也是一种明显的不公正。当他们看到自己周围有许多不受惩罚的现象时,难道他们就不可能抱有他们也会不受惩罚的希望吗?这些罪犯能用一种必定被他们看作无效的法律加以制止吗?有人说,"这些人之所以受到惩罚,不是因为他们的违法行为,而是因为他们让人当场抓住",这种出自普通人之口、处处都击中我们的国法的讽刺话是很贴切和恰当的。要求法律的侍女——警察——毫无例外地铲除一切罪犯,是绝对必要的。

我已经发现,我的读者对满足这种要求的可能性表示怀疑,我也不能期望,我的读者将会以其他方式对待这种要求。假如这种不可能性的论断是有根据的,我就会毫不犹豫地得出结论说:如果这样,国家和一切法权也就在人们中间是完全不可能的。一切所谓的国家现在不过是、将来也不过是在法权的借口下强者对弱者的压迫,以便强者能随心所欲地使用弱者;与这种压迫相联系的,(I,4,92)必定是允许这些弱者从更弱的人们身上尽可能补偿自己的损失;公共法权学说也不过像孟德斯鸠用讽刺态度描写的那样,是研究强者在何种程度上可以不损害他的利益而做不公正的事情的学说。但是,这种认为无法按照上述要求去办的借口本身有根据吗?它究竟是从何处产生出来的呢?它是由下列情况产生的:人们没

有紧紧把握这里提出的国家概念，没有把这个概念看成关于这样一个有机整体的概念，只有在这个整体中这些部分才可能存在，而在这个整体以外，在另一个整体中，它们则根本不可能存在，但人们在提出这些部分时，却由于幻象，总是又让自己以我们通常的国家的图像为底本。现在这种部分不会适合于任何一个地方，是毫不奇怪的。在通常的国家中，无论铲除一切违法行为的罪魁祸首的要求是确实无法实现的，还是能够实现的，比如，现存国家打算利用这里指出的一些公安措施，这都会是人民不能长期忍受的不公正现象，由于这种现象，国家也只能为自己的灭亡做准备。因为在从上到下都有混乱不堪的现象和冤屈不公的行为盛行起来的时候，政府也只有允许下面的人同样混乱不堪，而自身又不受这种现象的损害，才能生存下去。

在我们的处于危急存亡关头的国家中，万恶之源只有一个，那就是混乱和不可能建立秩序。在这种国家中，要揭发一个犯罪者往往会遇到很大的甚至无法克服的困难，其原因仅仅在于，在这种国家中有很多得不到国家关照、没有特定职业的人。反之，在一种具有我们所提出的宪法的国家中，每个人则都有他的特定职业，每个公民白天在什么时候在什么地方，在做什么工作，警察机构都知道得相当清楚。在这种国家中，每个人都必须劳动，而只要他劳动，他就能够生存；在这里不存在纨袴子弟（Chevaliers d'industrie），因为这样的人在这种国家的任何地方都没有立锥之地。依据我们所述的身份证，当时就能确认每个人。犯罪在这样的国家是极为罕见的行为；虽然事前有某种不同寻常的犯罪冲动，但在一(I,4,93)个一切井然有序、万事循规蹈矩的国家，这种不同寻常的冲动会被

警察发现,很快受到注意。从我这个方面而言,我看不出犯法行为及其罪魁祸首如何能隐蔽起来的可能性。

这里还需要说明的是,在我们所述的警察机构里不需要间谍,不需要密探。无论怎么说,隐蔽活动是渺小的、低级的和不道德的。每一个人都应当敢于在众目睽睽之下做他敢于做的事情。国家究竟应当把这种有损名誉的任务交给谁呢?难道国家本身应当欢欣鼓舞地干这种声名狼藉、不讲道德的事情,并把它当作职责吗?如果国家有朝一日批准一些人从事秘密活动,谁能向国家担保这些人不利用他们的隐蔽权利去干违法勾当呢?

为什么要秘密监视公民?为的是他们不认为自己受到监视。为什么他们不应认为自己受到监视?为的是他们无拘无束地透露他们关于政府的想法和他们反对政府的计划,成为他们自己的背叛者,或者说,暴露他们知道的其他秘密违法行动。只有政府与臣民处于连续不断的战争中,臣民受到不公正的压迫,因而依据进行战争的权利,争取重新获得自己的自由,秘密监视公民才是必要的;只有警察的警惕性整个来说不够高,以致某些事情能在警察面前被秘密地隐蔽起来,让公民透露自己的那些想法和计划才是必要的。这两种情况在我们所述的国家中都不会发生。——有位巴黎警长曾经想给他的警探们发放制服,因而成为一个堕落的民族的笑柄,但他用这个无足轻重的想法挽救了自己的生命。按照我的看法,他表现了健康的和尚未堕落的思想。在这里所述的国家中,警官们是能穿制服的。他们既是揭穿罪行的控告人,也是确认清白无辜的见证人,他们值得尊敬。无可指摘的人怎么会害怕和仇恨这种监视呢?

(I,4,95)

家庭法概论

（自然法权第一附录）

第一章　婚姻的演绎

说　　明

正如在前面为了获得应用法权概念的对象而必须推演出许多理性存在者共存的必然性和他们对感性世界的关系那样，在这里，为了能深思熟虑地把法权概念应用于婚姻，我们同样必须通过演绎去认识婚姻的本性。感性的理性存在者及其感性世界决不是通过法权概念才产生的，婚姻同样也不是通过这个概念才产生的。婚姻决不像国家那样仅仅是一种法律的结合，而是一种自然的和道德的结合。

因此，下面的演绎并不是法律的演绎，但是，为了理解下面提出来的法律命题，这种演绎在法权学说内是必要的。

§1.

自然界已经把自己的繁殖人类的目的，建立在两种不同性别的一种似乎只是为了其自己的目的而存在的、似乎只追求自己的满足的自然欲求之上。这种欲求本身就是我们的躯体的目的，尽

(I,4,95) 管它只是整个自然界的工具。虽然人除了满足这种欲求之外，没

有其他目的，但是，通过这种满足的自然后果，无需人的进一步帮助，就能达到自然的目的。

人在后来当然可以通过经验和抽象思维认识到这是自然的目的，而且可以通过道德净化在欲求的满足中预设这个目的。但是，在有经验之前，人在其自然状态中没有这个目的，而单纯的欲求的满足才是最后的目的。如果确实已经达到了自然的目的，情况就必定是这样。

（这里，大自然为什么必须分离出两种不同的性别——类族的繁殖为什么只有通过两性的结合才是可能的——其根据我只想简略地加以说明，因为这项研究本来就不该放到这里。

人类这种存在者的形成是有机自然界中的塑造力量的最后发展阶段，而且如果这种力量发生效用的条件已经具备，那么，它就总是必然要起作用。假如这些条件始终是具备的，那么，在自然界中会出现的，就是一种不断向其他形态转化的过程，但决不是一种同样的形态的持续存在，就是说，是一种永恒的变化，而决不是一种存在；而且，若不存在任何能够转化的东西，甚至连转化都会是不可能的。事实上，这一切都是不可思议的和自相矛盾的想法。（我在 § 3. “证明”III 把同样的情况称为存在和非存在的对立。）这样，就没有任何自然界是可能的了。

如果自然界是可能的，那么，类族在其本身之外，必定还有另一种有机存在。但是，为了能够繁殖自身，类族必须仍然作为类族而存在。这种情况在过去之所以可能，仅仅是由于形成类族的力量被分布开，仿佛被分裂为两个绝对互相联系的对方，而它们只有在它们的结合中才能构成一个自我繁殖的整体。在这种分裂中，

那种力量只形成个体。各个个体只有被结合起来，并且只有就它们能够被结合起来而言，才是类族，才形成类族。因为在有机自然界中，存在和形成是统一的。个体只是作为形成类族的倾向持续存在的。只有这样，力量的静止和停滞状态才进入有机自然界，并且形态也随着这种静止状态而进入有机自然界；有机自然界在过去就是这样才成为自然界的。因此，这种关于分离出两种具有塑造能力的不同性别的规律必然遍及整个有机自然界。）

(I,4,97)

§ 2.

这种自然格局的特殊规定是这样的：在满足欲求时，或在达到自然的目的时，就实际的生殖活动而言，一种性别完全采取能动态度，而另一种性别则完全采取受动态度。

（这一详细规定的根据同样能加以说明。繁殖同类身体的全部条件所组成的系统，在任何地方都必定已经完全统一起来，而且在被置于运动中的时候必定是遵循着自己的规律发展的。包含这个系统的性别，在整个自然界中被叫作雌性。只有最初的运动原则才能被分离出来，而且在有持续存在的形态时，必定会被分离出来。这种从需要加以塑造的物质分离出来的原则借以繁殖自身的性别，在整个自然中被称为雄性。）

§ 3.

理性的特征是绝对的自我能动性。单纯的受动性由于是受动性而与理性相矛盾，并且完全扬弃了理性。因此，第一种性别把满足自己的性欲作为目的给自己预设起来，这完全与理性不矛盾，因

为它可以通过能动性得到满足。但是，第二种性别把满足自己的性欲给自己作为目的预设起来，这是绝对与理性相矛盾的，因为在这种情况下，它会把单纯的受动性当成目的。因此，甚至按天赋来说，第二种性别或者不是理性的，而这与所有的人都应该是理性的这个前题相矛盾；或者，这种天赋由于其特殊本性而不能得到发展，但这是自相矛盾的，因为如果这样，就在自然界中假定了一种在自然界中不能假定的天赋；或者，最后，这种性别决不能把满足自己的性欲作为目的。这样一种目的和理性是完全互相扬弃的。

但是，这种第二性别的性欲及其表现和满足属于自然的计划。因此，这种欲求必然在女人中以另一种形态表现出来，而且为了能与理性并存，还把自身表现为一种对于能动性的欲求，具体地说，(I,4,98) 表现为一种对于只有那一种性别才具有的能动性的独特自然欲求。

既然我们下面的全部理论都是以这个命题为依据的，所以，我要努力把这个命题作恰当的阐明，而防止对这个命题可能发生的种种误解。

1) 这里所说的是天性，是自然欲求，即这样一个东西，一旦这个东西具备两种条件，即理性与性欲，女人就会完全不应用自己的自由，完全不依靠自己的独立自主能力，而在自身中发现这个东西是给定的、原初的和决不需要用自己的先前自由行动加以解释的。但是，也根本不能由此否定一种可能性，即认为女人不可能下降到她的天性之下，或不可能自由地把自己提高到她的天性之上，然而，这种提高本身并不比下降更好。女人如果把自己贬低为非理性，就下降到她的天性之下了。在这种情况下，性欲能以其真实的

形态得到意识，成为经过考虑的行动的目的。假如性欲的满足既不以粗野的形式，也不以性欲在完美的女性灵魂中采取的那种形式成为目的，而是对另一个自由地预设的目的来说被设想为单纯的手段，女人就会把自己提高到她的天性之上。如果这种目的不是一种完全卑鄙的目的（例如，那种为了得到妻子的头衔，指望获得可靠收入的目的，在这些情况下，人格被当成了寻欢作乐的工具），那么，它只能是自然目的本身，即生育儿女，而确实有些妇女声称这就是她们的动机。但是，由于她可以同任何可能的男人达到这个目的，因而在她的原则中根本不存在她恰恰选择了这个男人的根据，所以，她作为男人还可以接受的最平常的女人就必须承认，她之所以只选择了这个男人，是因为他是她能够得到的第一个男人，而这毕竟表示她很不尊重自己的人格。不过，即使撇开这种可疑的情况不谈，大家都乐于承认那种目的一般能为那种和男人同居的决定提供理由，但熟知人情事故的人仍然可以怀疑，那种目的作为经过明确考虑的目的是否达到了目标，孩子是否确实按照原先的想法得到了抚养。——我们希望大家能原谅我们在努力揭示危险的、赤裸裸的诡辩时说得这么不含糊。有人试图用诡辩掩饰违背他们的真正使命的行径，并使之永存于世。

(I,4,99) 现在，我形象地把这全部关系描述如下：第二种性别按自然格局说要比第一种性别低一个等级；第二种性别是第一种性别发挥力量的对象，而且，如果两性结合起来的话，情况也必定是这样。但是，两性作为道德的存在者现在应该是平等的，而这只有在第二种性别中插入一个崭新的、第一种性别完全没有的阶段，才是可能的。这个阶段是这样一种形态，在这种形态下，向女人表现出来的

是性欲，向男人表现出来的是性欲的真正形式。

2）男人不会放弃自己的尊严而去表现自己的性欲，寻求性欲的满足；我这里所说的是原初的性欲。谁在与可爱的妻子结合时还只把满足性欲作为自己的目的，谁就会是一个野蛮人；这个说法的根据下面将进一步加以证明。女人不能表示自己的这种欲求。男人可以求婚，而女人却不能。如果女人这么做，这便是她对她自己的最大蔑视。女人在拒绝男人时，只能回答说“我不想服从于你”，而这是能令人忍受的。但是，男人在拒绝女人时，却会回答说“我不想接受你已经奉献的服从”，而这毫无疑问是不能令人忍受的。这里无法用法权概念作出论证。如果有些女人认为她们应该像男人那样有权去求婚，那么，人们可能要问她们：谁与你们争夺这种权利呢？你们为什么不使用这种权利呢？情况恰好是这样的：似乎应该研究，人是否并不像鸟儿那样有权去飞翔。只要没有一个人真正飞起来，我们还是宁可不提这个法权问题。

两性其余的全部区别都是以这个惟一的差别为根据的。女性的贞洁产生于女人的这个自然规律，而男性是无法以这种方式拥有这种贞洁的。野蛮人甚至于夸耀他们如何寻求性欲快感；但是，在女性不断堕落，从而远远超过男人的败坏的那种骇人听闻的伤风败俗的情况下，大家从来都没有听说这种情况是女人造成的。甚至妓女也宁愿承认，她是出于利欲，而不是出于性欲从事她的可耻的行业的。

§ 4.　(I,4,100)

女人不会承认她沉湎于性欲——因为在理性存在者中，某种

东西只有在得到意识时才存在——女人一般来说不会为了满足她自己的欲求而沉湎于性欲之中；但是，既然女人毕竟必须按照一种欲求而奉献自己，所以，这种欲求只能是让男人得到满足的欲求。在这种行动中，女人变成了达到对方的目的的工具，因为她若不放弃她的终极目的——理性的尊严——就不可能以她自身为目的。虽然她按照一种高贵的自然欲求——性爱的欲求——甘愿把自己当作工具，从而变成了工具，但她坚持着自己的尊严。

由此可见，性爱是这样一种形态，在这种形态下，性欲表现在女人身上。但是，一方为了对方，不是按照概念，而是按照自然欲求奉献自己，这是性爱之所在。单纯的性欲决不能称为性爱；这是一种粗野无礼的滥用，它的目的看来是要把人性中一切高尚的东西都遗忘殆尽。根据我的看法，除了刚才所述的东西之外，没有任何东西能称为性爱。在男人身上原初并没有性爱，而是有性欲；一般来说，在男人那里，性爱并不是原初的欲求，而仅仅是一种言传的、推知的欲求，它只有通过和心爱的女人的结合才发展出来。正如我们将在下面进一步看到的，性爱在男人中具有完全不同的形态。性爱这种在一切自然欲求中最高尚的欲求，仅仅是女人天生具有的。只有通过女人，性爱才像其他社会欲求那样，经常表露出来，关于这种情况，我们在下面将会进一步看到。在女人那里，性欲采取了一种道德的形态，因为性欲在其自然的形态中可能完全扬弃了道德性。性爱是一个把自然和理性最紧密地结合起来的点；它是自然与理性相联系的惟一环节，因此是一切自然环节中最出色的环节。道德规律要求人们应该为了他人而忘记自己，性爱则为了他人而献出自己。

让我把这一切简略地总结如下：在纯洁的女人身上决不表现出性欲来，寓于她之内的决不是性欲，而只是性爱；这种性爱是女人使男人得到满足的自然欲求。这当然是一种迫切要求得到满足的欲求，但是，它的这种满足并不是女人的感性满足，而是男人的感性满足；对于女人来说，这种满足只是她的内心的满足。她所需要的只是爱和被爱。因此，为了能与理性并存，只有奉献自己的欲求才能保存它必定具有的自由和能动性的特征。如果反过来，认为男人有一种满足女人需要的类似的欲求，则确实没有任何一个男人会不感到这是荒谬的；他不在其灵魂深处感到羞耻，就既不能在女人那里假定这种需要，也不能设想自己是满足这种需要的工具。(I,4,101)

因此，连女人在性的结合中也并非在任何意义上都是达到男人的目的的工具，倒不如说，女人是达到她自己的目的——使她在内心感到满足——的工具；只有在谈到感性满足时，她才是达到男人的目的的工具。

有人假装受了女人的这种思维方式的欺骗，说什么归根到底，正是性欲完全以隐蔽的方式使女人冲动起来，这可以说是一种独断论的迷误。女人目光短浅，而且她的本性不会超出爱，所以，她只是爱而已。一个实际上没有、但还是应该具有女人的那般贞洁的男人，一个不隐讳自己的一切的男人，想要剖析性欲，这和女人毫无关系。对于女人来说，男人是简单的，因为女人不是男人。假如女人是男人，有人也许会言之有理；但在这种情况下，女人也可能不是女人，而且一切都会改观。——或者，有人想把女人天性中的基本欲求作为自在之物暴露在我们面前吗？

§5.

女人把自己当成满足男人的工具，从而放弃了自己的人格；只有她出于对这一个男人的爱而把自己当成满足男人的工具，她才重新获得这种人格和她的全部尊严。

但是，如果这种心情有朝一日要告终，如果一个女人在以后毕竟不再能把她所满足的男人视为一切男性中最可爱的人，如果她只能设想他可能是这样的人，那么，这个想法就会使她自己看不起自己。如果可能有一种情况，即对于这个女人来说，那个男人并不是男性中最可爱的人，那么，由于她在全部男性中惟独献身于那个男人，也许只能假定其原因在于，天性以隐蔽的方式促使她立即满足自己，对她最初遇到的这个优秀男人感到满意。这无疑是一种不光彩的想法。因此，当她确实以保持自己尊严的方式献身时，她的先决条件必然是：她现在的心情决不会告终，而是永恒的，就像她自己是永恒的那样。女人从一而终。(I,4,102)

§6.

凡是以维护自己的人的尊严的方式献出自己的人格的女人，必然把她拥有的一切都献给了她所心爱的男人。假如顺从不是无限制的，假如她为自己保留了微不足道的东西，那么，她就会由此表明，她所保留的东西对她来说比她本人具有更高的价值，而这无疑是一种对她本人的极大贬低。她自己的尊严的根据在于，正如她生存着那样，她完全应该是她的男人的，而且完全应该毫无保留地委身于他，迷恋于他。由此得知，那种微不足道的东西实际上是

指她把她的财产和全部权利都交给他，并和他共同培育孩子。她只有和他结合，受他的照料，参与他的工作，才有生命，才有能动性。她已经不再过个人的生活，她的生活变成了她的男人的生活的一部分。（她取男人的姓，就很明确地表明了这一点。）

§7.

然而男人的地位却是这样的：他可以表白自己有存在于人身上的一切，因此，他在自己身上发现全部丰富的人性；他能够通观他和女人的全部关系，而女人本身决不能通观这全部关系。他看到，一个原初的自由的存在者抱着无限信任的态度，自由地、无条件地服从他；他看到，她不仅把她的全部外在的命运，而且把她内心的灵魂平静和道德品质——即使她没有这样的道德品质，但她本人也确信是有的——完全都托付给他，因为女人对自己、对她的贞洁和德行的确信都取决于她对她丈夫的敬爱必定从来都超过对一切其他男性的敬爱。

正如女人本性中的道德素质是通过爱表现出来的那样，男人本性中的道德素质是通过宽宏大量表现出来的。他首先想当主人，但是，对于抱着信任态度献身于他的女人，男人会放弃自己的一切权力。粗暴地对待顺从者只是懦弱者的表现，而懦弱者是无力对付反抗的。

根据这种本性上的宽宏大量，男人与其妻子的关系使他首先必须成为值得尊敬的，因为她的全部平静都取决于她能够超乎一切地尊敬他。没有什么东西能比男人的卑鄙无耻更会无可挽回地扼杀女人的爱了。一般来说，女性大概会原谅我们男性的一切，只 (I,4,103)

是不能原谅我们性格的怯懦和软弱。她这么做的根据，决不是她对我们的保护所做的自私自利的盘计。女人感到无可奈何的事情，仅仅是她得照她的命运的要求服从一个性格懦弱的男人。

女人的安宁取决于她完全顺从她的丈夫，除了丈夫的意志之外，没有自己的意志。因此，当他知道这一点时，为了尽可能让她感到事情好办，他会不否定他的本性和尊严，不否定他的男子汉的宽宏大量，而对任何事情都当机立断，妥善处理。丈夫会这样做，并不是由于他受他的妻子的支配，因为女人的爱情的骄傲之处在于：她是顺从的，给人留下她顺从的印象，甚至她只知道自己是顺从的；那些服从自己妻子的支配的男人，则使自己被自己的妻子瞧不起，而且使她们丧失全部婚姻生活的乐趣。因此，丈夫那么做，只能是由于他想察知妻子的意愿，以期让妻子把她的意愿作为他自己的意志加以实现，而这是他的妻子会依靠其自身的力量，兴高采烈去做的。的确，他在这里关心的不是单纯满足妻子的脾气和怪念头，以便仅仅使她得到满足；他关心的是一种更高的目的，即他的妻子永远超乎一切地爱他和注意保持自己的贞洁的那种可以告慰的行动。但我们也会看到，妻子如果采取了一种并不需要自己作出牺牲的服从态度，因而在心中没有得到满足，则会重新从她那方面试图探察她丈夫的隐蔽的高尚意愿，并以牺牲自己的方式去实现这种意愿。因为牺牲越大，她内心得到的满足就越充分。由此产生了婚姻的温情（温柔的感情和关系）。每一方都愿意放弃自己的人格，以便另一方的人格可以独占支配地位。每一方都只把另一方的满足视为自己的满足；双方完全心心相印。只有和一个心爱的女人结合在一起，男子汉的心才会向爱情敞开，向那种能

自然而然地献身并迷恋于所爱对象的爱情敞开。只有在婚姻的结合中，妇女才会自觉地理智地学会宽宏大量和自我牺牲；这样，他们的结合的亲密性就会在婚后与日俱增。

附　论

(I,4,104)

1）在两性的结合中，因而在完整的人作为一种业已完成的自然产物的实现中，有一种对于德行的外在欲求，但也只是在这种关系中有这种欲求。男人的宽宏大量的自然欲求使他必须成为高尚的和可尊敬的，因为这决定了一个以完全信任的态度献身于他的自由存在者的命运。妇女天生的贞洁使她必须遵守她的全部职责。如果她在自己周围没有遭到很有可能产生的怀疑，让人怀疑她也在主要问题上背离了理性，怀疑她不爱她的男人——这是她最不能忍受的想法——而只是把他作为满足她的性欲的工具来使用，她就决不可能对理性有什么背离。仍然宽宏大量的男人和仍然操守贞洁的女人，都能在一切方面变得高尚起来；但是，当一方变得卑鄙下流，而另一方变得厚颜无耻时，他们都是走在径直通向一切罪恶的道路上，而经验也毫无例外地证实了这一点。

2）在这里也解决了一个课题：我们怎样可以把人类由自然引向德行？我的回答是：只有通过重新建立两性之间的自然关系才能做到这一点。不从这种观点出发，就没有人类的道德教育。

§8.

我们已经叙述的这种结合叫做婚姻。婚姻是一种通过性欲建立起来的性别不同的两个人之间的完美结合，这种结合以其自身

为目的。

对于从事研究工作的哲学家来说，婚姻是在两性中通过性欲建立起来的。但是，希望缔结良缘的两个人中的任何一个都不一定承认这一点。女人决不会承认这一点，她只能承认爱是她结婚的动机。甚至婚姻的持续也决不是由这种欲求的满足制约的。满足性欲的目的完全可以取消，但是，这种婚姻的结合仍然会在其完全亲密的关系中继续下去。

哲学家们认为说明婚姻的目的是自己的责任，而且以很不同的方式回答了这个问题。但是，婚姻除了它自身之外没有任何目的；它以它自身为目的。婚姻关系是大自然所要求的两性成年人的真正生存方式。在这种关系中才发展了人的一切天赋。但是，除了这种天赋之外，人性中的许多方面，而且恰恰是最值得注意的方面，仍然没有得到培育。人的生存从根本上说几乎很少与任何感性目的有关，而人的生存的必然方式，即婚姻也是如此。(1,4,105)

婚姻是两个人之间的一种结合，即一个男人和一个女人之间的一种结合。完全献身于一个男人的女人不能献身于第二个男人，因为她自己的尊严确实取决于她完全属于这一个男人。为了使一个女人高兴而不得不按照这个女人的意志和最小愿望行事的男人，是无法按照许多女人的互不统一的愿望行事的。在许多男人看来，一夫多妻制的前提在于女人不像男人那样是理性存在者，而是供男人使用的纯粹无意志、无权力的工具。这实际上也是一种允许男子多妻的宗教立法学说，即伊斯兰宗教立法学说。这种宗教确实没有明确认识到什么根据，就从女人禀性受动中得出了片面的结论。一妻多夫制完全是违反自然的，因此极其罕见。假

如这种制度不是野蛮残忍的制度，而会以某种东西为前提，那么，它的前提就必定是根本不存在什么理性，根本不存在什么理性的尊严。

婚姻的结合按其本性来说是不可分离的和永恒的，而且必然是作为永恒的关系加以推论的。女人不能假定，她不放弃她的女性的尊严，就不再爱她那个高于其他一切男性的丈夫；男人也不能假定，他不放弃他的男性的宽宏大量，就不再爱他那个高于其他一切女性的妻子。他们永远互相献身，因为他们完全互相献身。

§ 9.

因此，婚姻决不是发明的习俗，决不是任意的安排，而是一种必然完全由自然和理性的统一得到规定的关系。认为婚姻是完全得到规定的，我说，这就意味着，自然和理性所允许的只是我所描述的这种婚姻，而决不是两性旨在满足性欲的任何其他结合。(I,4,106)

建立或者规定婚姻并不是权利法的事情，而是自然和理性的更高立法的事情，这种立法通过它的产物才给权利法划定一个范围。把婚姻单纯视为一种法律的结合，导致了不适当、不道德的看法。人们也许会由此被引向谬误，认为婚姻犹如法权概念规定的一切东西，只不过是自由存在者的一种共同生活。但是，假如这种共同生活除了用强制性的法律之外，就不能用更高的法律加以建立和调节，那么，这会是很糟糕的。一般来说，在能够谈论婚姻法之前，婚姻必须首先存在，正如在能够谈论法权之前，人必须首先存在那样。法权概念就像不问人来自何处一样，也不问婚姻来自

何处。首先对婚姻进行了刚才所作的那种演绎，然后才是提出下列问题的时候：法律概念在何种程度上可以运用于婚姻的结合？关于这种结合可能发生哪些法律争执？这些争执应该如何加以判决？或者，在我们讲授一种实际的自然法权的时候，问题在于：一般就两性的相互关系而言，特别就婚姻案件而言，可见的法权掌管者，即国家，具有哪些权利和职责呢？我们现在就来进行这种研究。

(I,4,107)

第二章　婚姻法权

§10.

人格是一切权利的集中体现，因此，国家保护其公民的人格是其首要的和最高的职责。但现在，当女人没有爱情而不得不屈从男人的性欲时，她丧失了她的人格和全部尊严。因此，国家保护其女性公民，反对这种强制，是其绝对的职责。这种职责根本不是以一种特别的、随意的契约为基础的，而是以事情的本质为根据的，而且直接包括在公民契约中；这种职责与保护公民生命的职责一样，是神圣的和不可侵犯的。（这里关切的是保护女性公民的内心道德生命。）

§11.

这种强制可以直接通过肉体的暴力施加于女性公民，在这种情况下，它被称为强奸。关于强奸是不是一种违法行为，根本不可

能成为问题。强奸者以最野蛮的方式损害妇女的人格，因而是损害她的一切权利的集中体现。

国家有权利、有责任保护其女性公民，反抗这种暴力；它是部分地通过警察的监视活动，部分地通过惩罚这种罪行的儆戒作用这么做的。这种罪行的一个标志首先是它那种无法与人类社会生活相容的残忍性。强烈的激情决不能成为辩解的理由，反而会使这种罪行变本加厉。谁无法控制自己，谁就是一只残暴的野兽。社会无法用任何手段驯服他，因此不能容忍他存在于社会之中。其次，这种罪行的另一标志是对一切人权的无限蔑视和遗忘。在某些立法中，强奸被处以死刑；如果一种立法认为采用死刑作为惩罚是正确的，那么，这种立法也采用死刑惩罚强奸罪，就做得完全合乎逻辑。根据我的体系，我可以赞成把这类罪犯送入教养院，因为虽然这种故意蔑视人权的犯法行为无异于谋杀，但对一些人来说，与这种罪犯一起生活也不是不可能的。(I,4,108)

至于赔偿，则每个人都会看到，任何赔偿都是不可能的。一位受害的不幸妇女本来要贞洁地献身于她将会爱上的男人，她的这种意识怎么能加以赔偿呢？但是，只要赔偿是可能的，它必须加以赔偿。既然罪犯能给予被侮辱的妇女的只是财产，而她能从他那里接受的也只是财产，所以我赞成把罪犯的全部财产移交给受欺凌的弱者。

正如我们将在下面看到的，未婚妇女受父母支配，已婚妇女受男人支配。在强奸案中，父母可以为未婚妇女当原告，丈夫可以为已婚妇女当原告。在前一种情况下，如果父母不想控告，未婚妇女本人可以提出控告；在后一种情况下，如果丈夫不想控告，已婚妇

女本人则不能提出控告，因为妇女对她的父母的服从仅仅是有条件的，而对她的丈夫的服从则是完全无条件的。

§ 12.

这种强制可以通过女性公民的父母和亲属的道德力量**间接地**施加给她，因为父母和亲属能用暴力或劝说，使她同意一件她没有兴趣的婚姻。对于为了这种目的而采取的暴力行动是否不必加以禁止和处罚，是不会有什么疑问的；至于劝说，在任何其他可能的情况下它都不是一种犯法行为；但在这种情况下，它显然是犯法行为。在其他地方，有人会说，你为什么允许你自己被劝说呢？但这里不会出现这个问题。天真纯洁的女儿不懂得爱，不懂得给她提供的整个这一关系，因此她实际上受了骗，是被当作达到她父母和亲属的目的的工具来使用的。

这种强制是最有害的，即使不是就其形式，而是就其结果而言，也比刚才指出的那种肉体的暴力更加侮辱人。因为在被强奸的情况下，妇女在事过之后毕竟重新获得了她的自由；但在这种强制的情况下，一般来说，在她的整个一生，她的最高尚、最甜蜜的情感，她的爱情，以及她的真正的女性尊严，她的全部个性，都被骗走了；她永远完全被贬低为一种工具。

因此，国家是否没有权力和义务用严厉的法律和严格的监督(I,4,109)来保护其年轻的女性公民，这决不会成为问题。但关于这件事却产生一个问题：正如我们在下面将进一步看到的那样，未婚的女儿受她的父母支配，他们是她的一级审判和诉讼监护人。他们一定会控告对她施加的强制。现在，父母要亲自控告这种强制，是自相

矛盾的，这是因为，假如他们想通过国家的权力阻止对女儿的强制，那么，他们就当然应自动地放弃这种强制。

但是，我们也将看到，女儿结了婚，就摆脱了父母的支配。在这里，我们至少要谈谈结婚。父母打算强迫女儿结婚，他们认为女儿已经长大成人。因此，法律可以完全根据健全的理性作出决定：这个建议须以解除父母方面的监护权为合法结局，由于这种情况，女儿必须自己保护她的权利。在这种案件里，国家的最后判决、法律的命令只能是这样：应该剥夺父母完全用来长期压制其孩子的人权的权力，将女儿连同她有权享有的财产从其父母那里接受过来，置于国家的直接保护之下，直到她结婚。尽管有这种命令，却始终会令人担心，年轻而无经验的、习惯于盲目服从父母的女儿是不会轻易提出控告的，但一切都基于这种强迫婚姻不应发生，因此，这就会使政府承担起一项工作：在类似的案件里，完全不必有预先提出的控告，便可以通过正式手续处理问题。

§ 13.

男性的情况则完全不同。首先，真正的男人不可能被迫结婚，因为这与事情的本性相矛盾。他受到劝告，也没有什么意义，因为他认为实际的爱无论如何不会在结婚之前发生，而只有通过结婚才会产生。但他如果了解自己的真正优点，则不会容忍任何女人被迫与他结婚。这种情况剥夺了他对于自己有权要求幸福婚姻的渴望，因而与他的人权相矛盾。许多父母说，爱情反正随后会来的。就男人来说，如果他得到了一个体面的妻子，这当然是他所期望的，但就女人来说，这种情况就很不确定，而且为这种单纯的可 (I,4,110)

能性牺牲并贬低自己的整个一生，那是很可怕的。

从以上所述得出的结论是：婚姻必须用绝对自由的方式加以缔结，国家根据其保护每个人，特别是保护女性的职责，有权力和义务保护婚姻关系的这种自由。

§ 14.

从国家对于婚姻自由的这种监督可以得出结论说，国家必须承认并批准其男女公民所缔结的所有婚姻。

任何婚姻都必须有法律的有效性，即是说，妇女的人权必须不受侵犯，她必须按照她的自愿，出于爱情献出自己，而不是被迫献出自己。每个男公民都必须负有向国家证明这一点的义务，否则，国家有权怀疑他使用过暴力，并对他进行审查。但是，他完全可以不用其他方法作出这种证明，而只是在举行婚礼时，让妻子依法声明她是自由同意结婚的。新娘作出的肯定回答，其实无非是说，她不是被迫的。和婚姻有关的其他一切，从他们缔结了一项婚姻来看，都是不言而喻的。新郎作出的肯定回答所能表示的意思，我们将在下面深入地加以阐明。从他领着妻子举行婚礼的事实中，就可以得知他不是被迫的。婚姻是一种以道德为根据，只有通过道德才存在的东西，因而是在那些应当充任人民道德教化者的人们、即神职人员的监督下缔结的，这确实是很合理的；但是，就婚礼具有法律的有效性而言，神职人员则是国家官员。因此，在这种事情上，甚至宗教法庭实际上也自认为是精神法庭，而完全有权处理此事。

不可理解的是，国家，尤其是在这种场合下摆出立法者身份的

神职人员，应该从哪里获得权力，去禁止某种程度上的近亲婚姻呢？如果自然界本来就厌恶这类结合，那就不需要神职人员的法律。但是，如果在自然界中这种厌恶并不存在，那么神职人员就不能在这种厌恶之上建立自己的法律。由此可以看出，一个民族为什么会相信其神灵也特别能被这类婚姻所激怒。如果情况是这样，那么，因为国家虽然可以使公民们不做亏心事，但不可使他们不这样联姻，所以国家便无权命令这种婚姻(就像它根本无权命令两个特定的人之间的婚姻那样)。但是，国家同样无权禁止这种婚姻。凡是相信神灵的这种愤怒的人，无论如何都不会缔结这种婚姻；相反，凡是不相信神灵的这种愤怒的人，或敢于冒这种愤怒的风险的人，无论如何都将受到神灵的惩罚，如果这个民族的信仰是真的话。反正让神灵们亲自去报复它们本身所受到的侮辱吧！留给牧师们去做的，只是忠心警告和劝诫一个民族，并作为单纯的法律解释人，向那些愿意相信他们的人们指出这种婚姻被禁止的程度和应该受到的神的惩罚。 (I,4,111)

要用他人的信仰去约束那些或者没有这种信仰，或者甘愿亲自冒险的人们，其理由只能这样加以设想：对于他们的罪行的惩罚也同时会儆戒其余的纯洁无瑕的人们。但是，这是一种邪恶的、有害的迷信，国家在其立法中可能没有察觉这种迷信，因此还可能限制他人的自然法权。

但是，撇开所有宗教的根据不谈，甚至从政治上可以认为某些婚姻是非法的吗？在我看来，孟德斯鸠对这个问题谈得最精彩。(《论法的精神》，第 26 章，第 14 节[46])孟德斯鸠认为，父辈的天职始终是保护自己子女的贞洁，以便尽可能赋予他们健全的身体和

(I,4,112) 纯洁的灵魂。让父辈不断操心的是,他们本身必须不做那种可能诱骗他们的事。出于同样的理由,父辈必须努力给儿女培养一种厌恶他们相互结合的心理。禁止兄弟姊妹的子女结婚,也是出于这个理由。在世界的初民时代,所有的子女全都居住在父亲家里,而且两兄弟的子女认为他们相互之间是兄弟姊妹。

在这里,我们应该说明两点。首先,这样维护家庭内部的贞洁是家长亲自操心的事情,而决不是制定民法的事情,似乎这会实际损害另一个家庭的权力;或者说,也决不是制定刑法的事情,似乎这完全会减轻这种损害。而且本民族有教养的人可以提醒其他显得不谨慎的人,注意维护那种贞洁,并且就这件事情开导他们,但决不是作为国家对这件事情制定一项法律。其次,在根据被取消的地方,建立在根据上的东西也就被取消。在初民时代,维护那种贞洁的根据是某些亲属在一起共同生活。就父母和子女之间、兄弟姊妹之间的婚姻而言,这种根据一般从来不能被取消。就兄弟姊妹的子女之间,或堂表兄弟及其子女之间、堂表兄弟和堂表姊妹之间的婚姻而言,这种根据在人类的现代条件下则极其罕见。

同房是婚姻生活的真正实施;通过同房,妇女才使自己的全部人格服从于丈夫,向丈夫表示了自己的爱情,我们所描述的夫妻之间的全部关系都来自这种爱情。这种同房在什么地方发生,就必须在什么地方假定婚姻;我们在下面将首先对这个命题进行深入明确的规定,并从这个命题推出这样的命题:这种同房不在什么地方发生,在这个地方就不会发生一种真正的婚姻关系,而会发生任何其他的关系。因此,一项婚约,不管是公开的还是秘密的,都不能构成婚姻,而且决不能认为解除婚约就是离婚。要求赔偿的权

利确实可以由此得到论证。保持贞洁的一方的原状必须尽可能重新加以恢复。甚至按照规矩在结婚以前举行的婚礼，也不能构成婚姻，而是仅仅从法律上预先承认了在后来需要加以缔结的婚姻。

§15.

(I,4,113)

丈夫和妻子是最亲密地结合起来的。他们的结合是一种心灵和意志的结合。所以，根本不能设想在夫妻之间会发生法律争端。因此，国家根本没有必要制定关于夫妻的相互关系的法律，因为他们的全部关系根本不是法律的关系，而是一种自然的、道德的心灵关系。两个人有一个灵魂；按照前提来说，就像同一个人不会在法庭面前自己对自己提出起诉一样，他们也不会分裂，不会在法庭面前互相提出起诉。

一旦产生争端，分离就已经发生，而且由我们在下面将要深入探讨的那种合法离婚就可能实现。

§16.

在婚姻的概念中，包含着妻子对丈夫意志的最无限制的服从，这不是出于法律的根据，而是出于道德的根据。妻子为了她自己的名誉，必须服从。妻子不属于她自己，而是属于她的丈夫。国家承认婚姻，也就是说，恰恰承认这种在它说来很熟悉的，不是由它建立起来，而是由某种比它更高的东西建立起来的关系，这样，从现在起，它就不把妇女视为一个法人了。丈夫完全取代了她的地位。对于国家来说，妇女根据她自己的受国家保护的必然意志，通

过她的婚姻而完全消失了。在国家生活中，丈夫成了她的保护人；他成了她的合法监护人；他出现在她的全部公共生活中；她只保留了家庭生活。

对于妻子来说，丈夫的保护人身份是不言而喻的，因为这种身份出自他们的结合的本性，我们在下面将更深入地考察这种身份的限度。但是，丈夫还特别声明他的这种身份，明确地把自己定为妻子的保护人，这可能不是没有好处的。人们会认为丈夫在婚礼上所作的肯定回答是对这种保护人身份的允诺，而且只有在这种条件下，那种肯定回答才有意义。

(I,4,114)

§ 17.

在婚姻概念中，还包含这样的意义：献出自己人格的妻子，将她所拥有的全部财产和她在国家生活中独享的各种权利都同时转交给了丈夫。在国家承认婚姻时，它同时承认和保护妻子移交给自己丈夫的财产——国家这么做，**并不是针对妻子的**，因为根据我们所提出的前提，丈夫和妻子之间不可能发生法律争端，而是**针对所有其他公民的**。相对于国家而言，丈夫成了自己原有的财产和妻子送给他的财产的惟一所有者。丈夫所得到的妻子送给他的财产的数目是没有限制的，因为他的确是惟一的法人。

或者，妻子的财产在婚前已经向国家申报给予承认，而且国家已经予以承认，在这种情况下，妻子的财产只是被转让给丈夫；或者，妻子的财产是在结婚时才从她的父母那里得到的，在这种情况下，这些东西也只是在结婚时才由她的配偶向国家申报，并得到国家对这些独特东西的保护。根据前面的证明，国家不必将这类确

实的财产、现金和值钱的东西加以登记。然而，因为将来毕竟可能发生离婚，接着必然发生分家（关于这点，下面将深入加以说明），国家则必须了解妻子结婚时随身带来的嫁妆的价值，或至少必须作出一种安排，使国家在必要的情况下能适时了解这笔嫁妆的价值。而在这方面，只要有一份关于这笔嫁妆的文件存放在妻子家里，或者一份密封的文件存放在法院里，就可以了。

在婚姻概念里同样包含共同居住和共同劳动，简单地说，即共同生活。对国家来说，夫妻两人好像只是一个人；在支配共同的财产时，一方所做的总是差不多像另一方做的。但是，所有公开的法律活动都只由丈夫执行。

§18.

为了处理夫妻相互之间的关系，并不需要国家法律；为了处理夫妻两人和其他公民之间的关系，同样也不需要法律。我在下面将深入阐明我对于反通奸法所持的主张，阐明这些法律在何种程度上看起来像财产法，并且表现为财产法，以及这些法律在何种程度上应该保护夫妻双方的财产不受对方的侵犯。国家认为夫妻是一个法人，他们的对外代表是丈夫，他们的财产是一份财产，同样，每个公民也都有义务如此看待他们和他们的财产。在发生法律争执时，每个公民都以丈夫说的为依据，没有人会直接与妻子商量什么事情。由此得出的一切结论是：夫妻的责任就是在他们必须直接交往的人们当中把他们的婚姻加以公布；这即使出于道德的考虑，为了防止一种非法的或被视为非法的关系所引起的麻烦，也确实是必要的，因此最适合于牧师来做。

(I,4,115)

§19.

从本原上说，也就是从单纯的自然禀赋说，男人的确怀着满足性欲的目的。但是，当他婚前通过反思和启发，在可敬的女性（特别是在自己母亲身边）的实际交往中懂得了爱情是女性固有的，懂得了她们只有出于爱情才应该献身时，连他的单纯自然欲求也变得高尚起来了。他甚至不想再单纯享乐，而想得到爱。由于他知道，女人在没有爱情而献身时会贬低自己，而且女人的情欲是一种使人堕落的情欲，所以，他就不想让自己被当作满足这种低贱的性欲的工具来使用。假如他不得不把自己当作满足下贱欲求的单纯工具来看待，那么，他必然会自己贬低自己。必须根据这些原则来判断妻子的通奸行为对丈夫的影响。

迷恋于另一个男人的妻子，或许出于全部真实的爱情而这么做的。但在这种情况下，她已经不爱自己的丈夫了，因为他们爱情的本性绝对不能容忍分裂，因此，她和丈夫的全部关系就完结了。此外，虽然她提出理由为自己的爱情辩护，但她已经贬低了自己。因为如果她还能讲道德，那么，根据上面指出的理由，她与其丈夫当初的结合现在对她必然表现为卑鄙的和动物性的。如果她仍然让自己和丈夫迄今为止的虚假关系继续下去，她就太厚颜无耻了。(I,4,116) 她让这种虚假的关系继续下去，或者是出于性欲的乐趣，或者是为了某种外在的目的。无论如何，她都把自己的人格当成了达到低贱目的的工具来使用，因而把丈夫当成了工具。——或者，她是出于性欲的乐趣而献身给一个陌生的男人的，在这种情况下我们可以假定，她同样不爱自己的丈夫，而是把他仅仅用于满足自己的性

欲，但这是绝对为他所不齿的。

因此，妻子通奸无论如何都毁灭了全部的婚姻关系，而丈夫为了不损害自己的体面，也就不能保留通奸的妻子。（这已经在一切稍微开化一点的民族的普遍情绪中得到了证明。丈夫容忍自己的妻子荒淫放荡，就会到处遭到蔑视，而且人们不得不给他取一个特殊的绰号。因此，这种男人是有伤尊严的，而且显得卑劣和低贱。）

丈夫的嫉妒具有蔑视不忠实的妻子的特点。如果这种嫉妒具有其他的特点，例如，怨恨和猜忌的特点，这位丈夫就是自己贬低自己。

§ 20.

男人通奸有两种情况。或者，一个男人和女人通奸，这个女人不是出于爱情，而是为了另一种目的而委身于他，这时他的通奸表现了一种不高尚的思维方式；他在这种情况下想单纯享乐。或者，女人出于爱情而委身于他，这时他的通奸对这个女人表现得极不公正。他以通奸的方式，表示愿意履行一切婚姻义务，要无限宽宏大量，无限体贴关心，以使她心满意足，但他却未能履行这一诺言。

这时，虽然男人只寻求满足自己的欲求的事情本来是卑鄙的，但并不像在女人那里一样，能扼杀他的性格。然而，通过这件事情，一方面，妻子完全会想到，她的丈夫也是这样对待她本人的，而且所有被她视为宽宏大量的温柔多情的举动也不过是单纯的性欲，因而她必定会感到自己受到很大的侮辱。另一方面，热恋中的妻子会为下列情况而感到十分痛苦：另一个女人也会抱有她本人对自己的丈夫抱有的那种牺牲精神。（因此，妻子的嫉妒既有对情

敌的嫉妒，又有对情敌的憎恨。）由此可见，上述事情很有可能使妻子的心疏远自己的丈夫，而必定使她对自己的处境感到痛苦，但这是有悖于她丈夫的宽宏大量的。 (I,4,117)

因此，丈夫的通奸并不像妻子的通奸一定会毁灭婚姻关系那样，一定会毁灭这种关系。但是，丈夫的通奸也毕竟可能毁灭婚姻关系，在这种情况下妻子就自重了。丈夫通奸的罪责并不亚于妻子通奸的罪责；我们可以说，丈夫通奸的罪责更大，因为这损害了他的宽宏大量，从而暴露了他有卑鄙打算的灵魂。妻子可能表示宽恕，而且庄重高尚的妻子确实会这么做。但表示宽恕，对丈夫来说是很窘迫的，对于妻子来说，当她不得不宽恕某事时，则更窘迫。丈夫丧失了做婚姻的主人的勇气和力量，妻子对她不能尊重自己曾经迷恋过的丈夫感到沮丧。夫妻两人之间的关系在相当大的程度上被颠倒过来了。妻子变成了宽宏大量的妻子，丈夫则只能理亏地成为卑躬屈节的丈夫。

这也在舆论中表现出来。妻子知道并容忍自己丈夫的放荡行为，并不会受到鄙视；相反地，妻子对自己丈夫的这种行为表现得越温柔、越明智，她就越会受到尊重。因此大家可以假定，妻子不应该寻求法律帮助。这种深深扎根于人类心灵中的看法是从哪里来的呢？也许单纯来自我们的立法，或者单纯来自我们当中的男性吧？但这种看法甚至同样存在于抱怨这种立法的女人当中。它也是基于我们所指出的两性的基本差别的。

§ 21.

为了可以从根本上评价通奸以及由此可能导致的离婚的民事

后果，我们首先必须研究国家和满足婚外性欲的立法之间的关系。

国家的职责是保护女性的尊严，即根据以上所述，保护女性除非出于爱情，就不至于被迫嫁给一个男人。因为她的这种尊严是她的人格的一部分，甚至是最高尚的一部分。但是，每个妇女也都有权牺牲自己的人格，因为并不存在反对这么做的外在法律根据。每个人都有无限的、外在的——不是内在的、道德的——权力，支配自己的生命，而国家并不能制定反对自杀的法律，同样，妇女也特别有无限的、外在的权力，维护自己的尊严。妇女可以有外在自由，把自己贬低为动物，正如男人也必定可以有外在自由，去厚颜无耻地想像。(I,4,118)

如果妇女出于单纯的肉欲或为了其他目的而献身，如果发现男人抛弃了爱情，那么国家也无权加以干涉。

因此，严格地说——国家对此究竟是怎么考虑的、下面将深入地加以说明——国家不能制定反对嫖娼和通奸的法律，也不能处罚这些行为。（这实际上也是基督教国家最初的习俗。这种过失并不违反民法，而是违反道德规律，因此，可以由道德强制团体，即教会加以惩罚。教会的主要惩罚总是教堂忏悔。在这里，我们不必研究这种惩罚方法的合法性，因为我们讨论的是国家，而不是教会。——例如，罗马教皇税务局得自妓女的税收就是一笔不大不小的收入。实际上，正是教会必定会同意这种生活方式，否则，它是不准从事的。妓女支付的钱是为她仍然想犯的罪孽所预付的罚款。）

§22.

或者，一种以自私心为根据、以满足性欲为最终目的的关系具有稳定性和公开性。在这种情况下，这种关系就叫做姘居；它恰恰是通过同居得到公开性的，至少忠于职守的警察是知道的。这是一种情况。

国家由于刚才所说的理由，不能禁止姘居。但是，国家首先必须确信，妇女没有被施加暴力，而是自愿缔结了这项可耻的契约。妇女必须声明这一点；不过，因为这种事情有失身份，所以并不举行庄严的典礼，不安排华丽的场面，而且确实不是在道德教师面前，而是在某些总算负责的警察人员面前去干不体面的事情。

此外，国家还必须知道，这种结合虽然具有婚姻的外表，但并不是婚姻。它没有婚姻的法律效果，就是说，在这种结合里，男人未成为女人的保证人和法律上的保护人。一旦双方中任何一方想解除这种关系，则无需任何手续就又可以解除。国家并不保护这种关系，也不保护这种契约的条件。女人无权要求男人始终不渝，这是因为，只有从事一种国家确认的职业，人们才能获得一种要求始终不渝的权利。现在，因为这里所干的职业不在国家权力的管辖范围之内，所以，虽然国家不能阻止它，但国家也不能确认它，因为它是不道德的。因此，如果男人自食其言，那么，他的确是无耻之尤，而且像可以期待的那样，成为千夫所指的卑劣小人；但是，女人不能控告他，而且法院也不会受理她的诉讼。

(I,4,119)

§23.

或者，共同生活与满足婚外性欲并无联系。这是第二种情况。

首先，如果情况可能是这样的，即女人服从于男人的意志，而男人并没有付给她什么物品，或许诺给她报酬——她所想要的东西，如钱和珠宝，或者一种讨人喜欢的东西——或者说，她没有以任何方式明确表示自己的服从不是出于爱情，那么，可以假定，她是出于爱情而屈从于男人的。十分清楚，女人并不是出于贪欲而委身男人，而且决不能不经证明就预先假定她是出于肉欲而委身男人，因为这是违反女人的天性的。必须明确地证明，无论她委身于哪个男人，大家在这方面都了解她——但是，婚姻是以出于爱情的服从为基础的。因此，即使没有明确地许诺婚姻，在我们所假定的这两个人之间实际上已经发生了一种真正的婚姻。此外，如果这种婚姻已经实现了，那么，这无论如何都是理所当然的。

这种婚姻只是还缺少公开的承认，即结婚典礼。这种公开的承认是国家绝对应该负责给予妇女的，因为国家有责任保护妇女的尊严，即保护妇女人格的权利。根据我们关于婚姻的前提，妇女本人并没有损害自己的尊严，因此，国家也不可损害她的尊严。男人可能受到强制，不得不举行婚礼。但是，男人实际上已经缔结了婚姻，所以不是被迫结婚的，而仅仅是被迫公开宣布自己的婚姻 (I,4,120) 的。如果他表现出一种难以克制的厌恶，或者，如果存在着使婚姻难以继续下去的其他理由（例如，地位完全不平等），那么，他可以在举行婚礼以后再离婚。这种离婚一般将根据离婚法加以处理，关于这一点，我们马上就要谈到。妻子和孩子将用他的姓，但妻子

应完全视为一个离异的人。

（男女双方所受的教育不同，他们的整个观念世界迥异，以及他们在同一个社会中身份不相称，而只有一方能生活于这个社会，这一切都是由社会地位的真正不平等造成的。因此，在这种情况下缔结的婚姻绝对不可能使双方的心灵完全结合为一，绝对不可能使双方获得真正的平等。双方的关系必然变成了同居：一方的目的只是为了满足私利，而另一方的目的只是为了满足性欲。因此，国家决不可能让这样的事情冒充持久的婚姻，也不会承认它是持久的婚姻。但是人们生来就只有两种不同的阶层，一种阶层仅仅发展自己从事机械劳动的体力，另一种阶层则主要是发展自己的脑力。在这两种阶层之间，存在着一种确实不门当户对的婚姻，除了这种婚姻之外，就不存在别的婚姻。）

或者是这样一种无法加以充分证明的情况：女人在婚前、婚后同别的男人勾勾搭搭；或者是她为了钱而委身。在后一种情况下，必定可以看清，她明确地给自己的人格开出价钱，而且只有可望得到所要的价钱才委身，或在得到所要的价钱以后才委身。如果她只在其他场合下接受情人的礼物，那么，这决不证明有违她的德行。——如果可以给女人提供这种证明，那她就是没有尊严的人，而且得不到官方的任何保护，因为官方不能保护一种根本不存在的，而且其占有者本人已经放弃了的尊严。

国家在其边界内不能容忍那些以卖淫为惟一职业的妓女(quae quaestum corpore exercent)，而必须把这些妓女驱逐出境；然而，国家是像她们要求的那样，在不损害她们的上述自由以及她们的身体的条件下这么做的。之所以如此，理由很简单：国家必须

了解所有的人都靠什么生活，必须赋予他们从事其职业的权利。凡是不能报告职业的人，都没有公民权。现在，假如一个女人向国家报告了自己的那种生计，国家就会有权认为她荒唐。Propriam turpitudinem confitenti non creditur〔切勿相信惯犯〕是一条正当的法规。因此，她们几乎不会报告自己的职业，而且在这方面，她们若不另打主意，谎报职业，就会被驱逐出境。——在一个组织健全、法制完备的国家里，这种情况根本不可能发生。在那里，每个人都受到合理的照顾。如果卖淫并不是她们的固定职业，而且她们除此之外还有别的职业，那么，国家对于她们的生活作风会置之不理。在这种情况下，不会发生暴力问题，因为这种生活作风并不像姘居通过正常的共同生活获得公开性那样，也获得了公开性。——国家不管这种不端行为，而且决不像保护其公民可以安静而轻松地在大街上散步一样，保护男人享受这种下流的乐趣。因此，对那些妓女的健康状况的管理根本不属于警察局的工作范围。我承认，我认为一个法制国家不值得做这一工作。轻浮放荡之辈必然会自食其果。同样，国家也理所当然地不保护关于这类事情所缔结的契约。妓女在这类事情上不能提出控告。

(I,4,121)

§ 24.

现在，我们把这些原理应用于通奸。——国家就像不会对任何婚外满足性欲的行为绳之以法那样，对通奸既不会绳之以法，也不会加以惩罚。通奸这种过失究竟可能损害了谁的权利呢？也许损害了与人私通的妻子的丈夫的权利，或者损害了与人私通的丈夫的妻子的权利。难道婚姻的忠诚是强制法的对象吗？这种法律

对婚姻的忠诚当然是这么看的。但是，这种忠诚实际上是以心灵的结合为基础的。这种结合是一种自由的结合，它不允许有什么强求。如果这种心灵的结合完结了，那么，强求表面上的忠诚——这种强求只有在肉体方面才是可能的——从法律上看就是不可能的，也是违法的。

§ 25.

如果应该存在于夫妻之间，而且构成婚姻的本质的关系，即妻子方面的无限的爱和丈夫方面的无限的宽宏大量，已经消失了，那么，夫妻之间的婚姻也就结束了。夫妻双方就像他们曾经出于自愿结婚一样，这时各自出于自愿而离婚。由此可见，如果他们的关系的基础已经不存在了，那么，他们之间的婚姻无论如何都不会继续下去；即便他们仍然在一起生活，然而他们的共同生活也只能被认为是一种姘居；他们的结合本身不再是目的，而是有一个在这种结合之外的目的，即通常那种暂时有利可图的目的。这时，不能无理要求任何人去做姘居之类的下流事情；因此，国家同样不能无理要求那些心灵已经分离的人们继续生活在一起。 (1,4,122)

由此可以得知，在发生离婚时，一个国家机关必须做的不过是作出规定，也把现在发生的离婚公布给那个过去承认结婚的国家机关。婚姻带来的各种法律结果必然在离婚后被废除，因此，为了接受国家对它们的处理，离婚双方当事人必须把它们通知国家。

§ 26.

但现在，大多数国家确实无理要求对离婚案件进行法律宣判。

它们完全错了吗？或者，如果它们并不完全错误，那么它们的权力的根据是什么呢？

情况可能是这样的：离婚双方在他们离婚时要求国家予以帮助，于是国家对于是否应帮助他们，必须作出判断。结果可能是这样的：国家就离婚案件作出的一切法律判断无非是对于国家本身应为此提供的帮助作出的法律判断。我们对于这点还要详加讨论。

§ 27.

或者，离婚双方不但一致同意彼此离婚，而且他们对于财产的分配意见也是一致的，以至于不会发生法律争执。因此，双方除了向国家说明他们离婚之外，根本没有必要再做什么。离婚这件事已经由双方自己解决了，他们意见一致的对象就是他们天生自由的对象；严格地说，国家甚至于连他们离婚的理由都不该过问。 (I,4,123)

如果国家在我们当中过问此事，那么，该这么做的实际上不是国家，而是作为道德社团的教会。教会完全有权过问此事。婚姻是一种道德结合，因此，需要离婚的丈夫们当然可以就这件事情，在他们毕竟希望继续参加的道德社团中，即教会的代表面前替自己辩解，并就此事听取自己的牧师和良心的忠告。甚至在那里征求最后的意见也将是完全适宜的。不过下面一点也许值得注意：牧师们既没有权力强迫离婚者坦白离婚的动机，也没有权力强迫他们听从自己的忠告。如果夫妻双方说，“我们想凭自己的良心办事”，或者说，“你们的理由打动不了我们”，那么，此事就必须按原定的想法去办。

结论是:双方同意根据法律离婚,毋庸进一步加以研究。

§ 28.

如果夫妻双方中有一方不同意离婚,在这种情况下通知国家的就不仅仅是宣布离婚,而同时也是要求国家的保护,并且这时出现了国家的法律判决。

要求离婚的一方可以向国家要求什么呢?如果丈夫违反妻子的意志提出离婚诉讼,那么他的要求的意思是:国家应该把他的妻子赶出家门。如果妻子违反丈夫的意志提出离婚诉讼,那么,既然家是属于作为家庭代表的丈夫的,因而他不能被赶出家门,但她却愿意出走,甚至可以出走,所以我认为,她的要求的意思是:国家应该强迫丈夫为她弄到另一个落脚之处。

这时国家必须根据什么法律作出决定呢?

(I,4,124)

§ 29.

一种情况是,由于妻子通奸,丈夫提出民事离婚诉讼。根据上面的论述,丈夫和这样的妻子长期在一起生活是有损他的尊严的,而且他们的婚姻关系往后根本不能再叫婚姻,而是成了姘居。但是,国家不能强迫人们去做那种有损他们的尊严和道德情感的事。因此,在这种情况下,国家的保护职责就是帮助丈夫摆脱自己的妻子。究竟出于什么理由,妻子能要求长期住在丈夫家里呢?在她那里不能假定有什么爱情,因而是为了另外的目的。但是,丈夫不允许把自己当作达到她的目的的工具。由上所述已经可以得出结论,如果丈夫不提出离婚诉讼,国家就无权过问离婚,也无权违反

丈夫的意志促使他离婚，因为离婚根本不是民事立法的对象。

甚至教会也没有脸面劝说与人通奸的妻子的丈夫，告诫他原谅妻子。因为教会决不会作出任何有失尊严的和不道德的劝告，比如说，在这种情况下继续在一起生活应该成为公开的。

另一种情况是，丈夫由于妻子不爱他而提出离婚诉讼。或者是，妻子承认她不爱自己的丈夫，在这种情况下国家就必须帮助丈夫摆脱妻子。因为只有爱情才是合法婚姻的基础，在没有爱情的地方，这种结合只是姘居。妻子究竟能出于什么理由，要求长期和她本人已坦白不再爱的丈夫住在一起呢？这只能是一种外在目的，而丈夫是不允许把自己当作达到这种目的的工具的。——或者是，妻子不承认她不爱自己的丈夫，在这种情况下国家就不能立刻作出处理，而是必须严格监督这种婚姻：或者等到夫妻两人取得一致意见的时候，或者等到充分的离婚理由变得十分清楚和可以证实的时候。——除此之外，国家绝对无权监督婚姻，而它之所以获得这种权力，是因为它已经被当作法官，如果没有这种监督，情况就不清楚，也无法清楚。（以前仅仅听命于国家的间接保护的事情，通过诉讼，便直接听命于国家了。）

妻子拒绝那种被人们很粗俗地称为婚姻义务的事情，证明妻子已经不爱自己的丈夫，就此而言，也构成离婚的法律根据。爱情来自妻子的服从，而这种服从是爱情继续存在的表现。我已经说过，这种服从能在什么程度上证明妻子不爱自己的丈夫，因为如果能证明妻子有病或有其他生理障碍，那种不服从便不能证明她不爱自己的丈夫。在这种情况下，丈夫的控告应该说是异常卑鄙的。——但如果他的想法就这么下流，结果又如何呢？在这种情 (I,4,125)

况下，国家诚然不能为他的卑鄙的思想方法所左右，但这种男人是老实的妻子的耻辱，而且可以期望，这位妻子尤其由于牧师的建议，将能做到不要赔偿而同意离婚。这样，夫妻双方就取得了一致意见，也许只需要由国家来宣布离婚，以至于国家对此事的处理可以做到尽善尽美。

如果妻子受到刑事调查，当时国家保护她的生命安全，那她就由于这个案件本身而与她的丈夫分开了，就是说，国家亲自使她摆脱了自己的丈夫。她的丈夫在其他场合是她的法律监护人，但在这个刑事案件里，即在只涉及个人的案件里，他却不能是这样的监护人。她维护自己的独立，因而已经和丈夫离婚。如果她被判决是贞洁的，那么她将重新回到丈夫的支配之下。——如果在她被判有罪，受到惩罚之后，她的丈夫还愿意和她重归于好，那么，他可以这么做。但是，谁也不能强迫他这么做，因为她已经败坏了他的名誉。

§ 30.

另一种情况是，由于丈夫通奸，妻子提出合法离婚诉讼。——根据上面的论述，妻子原谅丈夫，这当然是可能的，而且并不会使她蒙受耻辱，反而会给她带来尊敬。因此，按她的想法原谅丈夫是明智的，甚至劝她耐心等待一段时间也是明智的。——（把桌子和床分开。）但是，如果她坚持她的离婚要求，那就必须让她离婚。因为只有她本人才了解她自己的心，而且只有她本人才能决定，是否由于她丈夫的不忠实，她对他的爱情已经完全消失。但是，在她的爱情已经消失之后，要逼迫妻子服从自己的丈夫，则应该说是违反国家对女性承担的首要职责的。

如果妻子仍然坚持自己离婚的要求，那么，一般来说，国家始终有责任按照预先提出的想法，答应她的请求，使她离婚，无论她想提出的诉讼如何。女性在这种事情上必须得到优先照顾。这么做的理由在于，她通过其离婚诉讼，也许不能证明她反对自己的丈夫，但就她自己而言，她却证明她不爱自己的丈夫；就是说，没有爱情，她就不应该受到强迫，顺从自己的丈夫。——但是，正因为女人有时并不完全了解她们自己的心，而且可能不像她们所认为的那样，就不爱自己的丈夫，所以在这里必须用一段时间，劝诫离婚和缓办离婚。(I,4,126)

对于妻子拒绝履行婚姻义务的控告实际上是一种污辱女性的控告，一种违反天性的罪恶；国家——甚至于教会也以国家的名义——接受这种控告的做法，只能叫做野蛮。连经验也证实，妇女对自己的控告感到羞惭，而且她们总是把这种控告当作借口来使用。国家毕竟应该允许她们直接了当地承认自己对控告的厌恶。

丈夫受到的刑事调查并不一定导致离婚。这里的关系是一种完全不同的关系。丈夫确实必须始终以自己和妻子的名义出庭。——然而，这种调查对于妻子提出离婚诉讼是一种很有效的根据，因为她不能尊敬一名罪犯。但是，如果她仍然想留在丈夫身边，甚至分担他的命运，而且在法律允许她的范围内尽量减轻这种命运，那么，她完全可以自由地这么做。

故意遗弃——在这时，被遗弃的一方并不知道这种遗弃及其原因——作为离婚讼诉的根据，简直就是离婚，因为遗弃另一方的一方必须被认为已经自行决定离婚，而被遗弃的一方也提出了离婚诉讼。因此，在这里双方是一致同意离婚的。

§ 31.

最后的问题是:在离婚的情况下应该如何划分财产呢?

因为我关于这个问题的原理不同于通常的原理,所以我请读者认真考虑我的判定的根据。

妻子连同她的人格和她的全部财产都服从于丈夫,而丈夫能(I,4,127)够报答她的爱情的,也无非是使他、他的人格和自由以及他的全部财产也都同样服从于她。然而,这是有差别的,那就是他在外部保留了对于这一切财产的支配权。——心灵的结合必然导致丈夫控制下的财产的联合。两份财产只能成为一份财产。

现在,这种结合被分离开了。但是,当根据不存在的时候,建立在根据上的东西也就不存在了。因此,初看起来,每一方都必须重新返回各自原来的状况中去,而且应该收回各自先前加入共同财产中去的那部分财产。

但是——这一考察完全改变了上面的结论——双方已经在一段时间,依据假定的前提,通过一个意志,一般作为一个主体,共同管理和享用过这笔财产,使之有所增减。这种共同管理的结果是不容抹煞的,必然是双方共有的,而且仍然是双方共有的。因此,对于这笔财产是无法加以核算的,以至于一方对另一方说:"你需要照管我不需要照管的这个或那个东西;我弄到了你没有弄到的这个或那个东西";因为如果双方完全过一种真正的婚姻生活,每一方的需要同时也就是另一方的需要,每一方的收益同时也就是另一方的收益。根据假定的法律前提,双方只不过是一个人。正如一个人不能自相清算、自相争斗和自相控告一样,夫妻之间也不

能这么做。现在，这种关系的确被取消了，而且从这时起已经改变；但是，这种关系在被取消之前，却一直是这样，而且它的结果是不容消除的。

但是，这种结果的外在条件是现在双方结婚时各自带来的那笔财产；这笔财产不仅在现金方面，而且在权利和特权方面都是这种结果的外在条件。(关于这种结果的内在条件，即每一方的勤勉和操心，本来就不应该加以核算)必须根据被带来的财产的比例关系，来划分离婚时作为结果存在的全部财产。根据上面作出的说明，每一方带来的财产都必须能得到法律的证明。例如，如果结婚时妻子带来的财产占共同财产的三分之一，而丈夫的占三分之二，那么，在离婚时就要对全部财产情况进行调查，根据这一比例关系作出划分，因此，离婚的妻子拿走三分之一，丈夫保留三分之二。妻子收回的，并不是她所带来的财产。如果全部财产都减少了，她要承担自己那部分财产的亏损；如果全部财产都增加了，她会得到自己那部分财产的收益。这个情况完全就像在一个商业社会里那样。——关于此 (I,4,128) 事的其他立法规定虽然可能有其政治原因，但都是不公正的。

至于在离婚时离婚的父母打算如何分孩子，这个问题只有在下面讨论父母和孩子的关系时才会深入地加以研究。

第三章　论两性彼此在国家中的一般法权关系

§ 32.

妇女在国家中和男人有同样的权利吗？这个问题可能显得是

一个可笑的问题。如果所有的权能的惟一根据都是理性和自由，那么，在具有同样的理性、同样的自由的两性之间怎么可能存在着权利的差别呢？

然而，自从有人类以来，似乎这一直被认为是不同的，而且女性在行使自己的权利时一直被置于男性权利的后面。这种普遍的一致看法必定有深刻的原因。如果说在过去寻找这种原因是迫切的需要，那么，在现在寻找这种原因就更是迫切的需要了。

就女性的权利来说，她们与男性相比实际上已经受到了轻视，在这个前提下，把女性的脑力和体力薄弱作为轻视她们的原因决不会是充分的。妇女及其辩护人会特别针对男人回答说：首先，人们并没有使我们受到本应受到的教育，而且男性处心积虑地使我们离开教育的源泉；其次，你们的借口决不是极其正确的，因为与那许多以自己的性别为荣的男人相比，我们对你们完全可能成为(I,4,129)这样一些女性，这些女性按照公正的评价，决不会有丝毫比你们逊色的地方；最后，从这种尽管可能有根据的不平等绝对不可能得出一种很肯定的权利不平等，因为人们确实看到，就是在男人中间，在脑力和体力方面也存在着极其巨大的差别，如果人们关于男人的相互法权关系不想由此得出使人难堪的结论的话。

因此，也许首先只能研究，妇女到底是否像某些妇女及其某些未经授权的辩护人佯称的那样，在实际上那么受到轻视。在我们的阐述中将根据另一种人的观点提出一个问题。

§ 33.

妇女是否本来几乎就没有和男人一样的一切人权和公民权

呢？这个问题只能由这样一种人提出来，这种人怀疑妇女是否也是完全的人。如从上面提出的原理看到的，我们对此并不怀疑。但是，关于女性是否会希望以及在什么程度上会希望履行自己的全部权利，却肯定是可以提问的。为了回答这个问题，我们将具体考察妇女的各种可能的情况。

§ 34.

按照惯例——下面不考虑例外——或者，妇女还是处女，在这种情况下，她也像未婚的青年男子那样，受父亲的支配。在这一点上，两性是完全一样的。或者，两性都通过结婚而获得自由，而且就他们的婚姻来说，两性是同样自由的；或者，如果一方有优越性，则其女儿也必定有这种优越性。她的婚事甚至可以完全不受介绍和劝说的强制；但根据上面指出的理由，这种做法在儿子方面则更加行得通。

或者，妇女已经结婚，在这种情况下，她自己的尊严取决于她完全顺从自己的丈夫，并且给人以这样的印象。——大家应看到，这虽然是从我的全部理论推导出来的，而且已经一再加以明确论述，但反复提醒大家注意，也许不是多余的。——妻子并不顺从自 (I.4,130) 己的丈夫，以致丈夫应有权强迫她顺从，就是说，她顺从了自己的丈夫是由于她的持续的、必要的和制约她的道德的愿望使然。如果她愿意，她可以收回自己的自由。但是，问题的实质恰恰就在这里：她不能以合理的方式希求自由。由于她和她丈夫的结合现在已广为人知，她就不得不打算在她已经认识的一切人面前，让人觉得她完全顺从自己的丈夫，完全迷恋于自己的丈夫。

因此，根据她自己的必然抱有的愿望，丈夫是她的一切权利的管理人，她所希求的，是仅仅在她丈夫希求的范围内维护并履行这些权利。丈夫是她在国家和整个社会中的天然代表。这就是她对社会的关系，即她对社会的正式关系。她根本不可能想到自己直接履行自己的权利。

就家庭内部的关系来说，丈夫的柔情必然给了她一切补偿，而且给她补偿的比她失去的还多。丈夫不会把她的权利交给她，因为这些权利是他自己的权利，他会因为交出它们而损害自己，在社会面前败坏他自己和他的妻子的名誉。——妻子也有权参与公共事务，因为她是公民。我认为，丈夫的责任在于，在公民对公共事务拥有投票权的国家中，如果他没有就投票一事和自己的妻子商量，没有依据他和她的谈话修改自己的意见，他就不应投票。因此，他在人民面前表达的，只不过是他们的共同意志的结果。（一般来说，家长同时关心自己妻子和孩子的权利，他在共同体中必定比那种只代表自己个人权利的人具有更大的影响和更重要的投票权。这应该如何安排？是政治学研究的一个课题。）

因此，妇女实际上是行使自己对公共事务的投票权的，只不过不是自己直接行使的，因为不失去自己女性的尊严，她们就别想这么做；相反地，她们是通过合情合理的、基于婚姻结合的本质的、依靠她们的丈夫才拥有的影响，行使自己的投票权的。

（的确，一切伟大政治变革的历史都证明了这一点。这些变革或者由妇女发起，或者由她们领导并作出重大修改。）

(1,4,131) **说明** 如果现在归根结蒂必须毫无异议地承认这种情况，那么，妇女和她们的辩护人究竟要求什么呢？妇女应当被剥夺的、她

们现在要索回的究竟是什么呢？是这种权利本身吗？她们完全享有这种权利。她们所追求的可能只是这种权利的外表。她们不仅想发挥作用，而且人们也应该知道她们已经发挥了作用。她们不仅要求完成她们希望的事情，而且也应该让大家都知道，**她们，恰恰是她们**，完成了这种事情。她们企图生前和死后都能名垂青史。

如果只有这才是她们的目的，如果只有这才可能是她们的目的，那么，必须毫不犹豫地拒绝她们的控诉，因为她们若不放弃自己的全部女性价值，就决不能提出控诉。在提出控诉的妇女当中，极少有人是严肃地提出控诉的。在男人当中，只有少数糊涂虫才劝说过她们发表这类令人奇怪的言论，她们若不厚颜无耻，是决不可能想到发表这类言论的。这些糊涂虫大部分都从来不尊重任何妇女，不把她们当成自己生活中的伴侣，却想看到全部女性都能流芳千古，以补救他们对妇女的不尊重。甚至那种把荣誉作为自己行动的主要目的或仅仅作为次要目的的男人，也会丧失自己的行动建树的功绩，而且也迟早免不了丧失自己的行动应得的荣誉。妇女应该把人们根本不会怀疑她们沽名钓誉，归功于她们所处的地位。——但是，这还意味着：妇女会由于渴望荣誉而牺牲自己女性的可爱的羞怯感，没有什么事情能比故意显示自己更令人厌恶的了。贪图名誉和虚荣对于男人是可鄙的，对于妇女则是使人堕落的。因为贪图名誉和虚荣彻底根除了妇女对自己丈夫的那种羞怯感和无私的爱，但她们的全部尊严都是以这种羞怯感和无私的爱为基础的。有理性、有道德的妻子只能为自己的丈夫和孩子感到自豪，而不能为自己感到自豪，因为她对自己的丈夫和孩子是忘我无私的。——还要补充的是，那些当真羡慕男人本身的名声的

妇女，对于自己希望的真正对象，会有一种很容易识破的假象。妇女必然渴望某个男人的爱情，而且为了激起这种爱情，她还想吸引男性来注意自己。这是大自然的安排，对于未婚的妇女来说，是完全无可指责的。那种并不十分相信自己的性的魅力的女人，还指望使用一种让男人注意男人的方法，来增强自己的魅力，而且试图 (I,4,132) 仅仅以名声作为博得男人欢心的新手段。如果这种妇女是已婚的，那么，她们的目的就像不适当的手段一样是卑鄙的。

§ 35.

如果丈夫不能或不愿出席民众集会，则不能阻止他的妻子替他出席集会并投他们共同的票，然而这种票始终是作为她丈夫的票来投的。——（她没有和她的丈夫分离，是不能把这种票作为她自己的票来投的。）因为如果根据不存在了，建立在根据上的东西也就不存在了。妻子之所以不能投票，是因为她的丈夫投了他们共同的票。如果丈夫没有投票，她则能亲自投票。

上面的说明同时给我们提供了判断寡妇、已离婚的妇女和那些根本没有结过婚、但不受父亲支配的女性的原则。

这三种妇女已经不服从任何男人，因此，完全没有理由认为，她们不应像男人那样亲自行使自己的一切公民权利。——在共和国里，她们有权代表自己投票，有权亲自出席法庭，而且有权从事自己的事业。如果由于天生的羞怯感和腼腆，她们希望选择一位保护人，则必须允许她们这么做，而且当她们约定保护人会面时，必须允许保护人呆在她们身旁。如果她们不想选择保护人，则完全没有法律根据强迫她们这么做。

§ 36.

在国家里，每个人都可以占有财产，并按照自己的意志去管理它，因此，没有丈夫的妇女也可以如此。——这种财产不必是绝对财产、现金和值钱的物品，也可以是公民权或特权。认为妇女不应享有这些权利，这是毫无理由的。——妇女可以占有耕地，从事耕作。（妇女体力不足，并不能成为反对她们有权这么做的理由。经验证实，妇女肯定也可以耕田、播种，以及从事诸如此类的农活。在古代日耳曼部落中，妇女完全单独从事耕作。凡是妇女自己不 (I,4,133) 能做的，她们当然可以让自己的仆人去做，这是实际上出现过的事情。）妇女可以采集其他的产物。她们还可以从事艺术或手艺，只要这与她们的能力是相称的。如果她们懂商业，她们可以从事商业。——（在我国，这一切现在实际上都实现了，特别是通过寡妇实现了，这些寡妇继承了自己的已故丈夫的事业。认为这种事情也不能由仍然未婚的成年女子来完成，是毫无理由的。）

§ 37.

妇女不能单独管理国家公务，这是因为下面的简单理由：根据以上作出的证明，国家官员本人或者对人民来说是最高当局，或者对当局来说是由最高当局任命的，最高当局的一部分权力转交给了他，在这两种情况下，他都是完全对国家负责的。因此，他必须是完全自由的，而且始终按他自己的决定行事；否则，这种责任就会是矛盾的和不公正的。——但是，妇女现在只要还没有结婚，就是自由的和独立的。因此，决不结婚的诺言应该是国家可以把一

个职务交给妇女的惟一条件。但是，没有任何一个妇女会以合理的方式作出这种允诺，而国家也不会以合理的方式接受她们的这种诺言。因为她们命中注定了就是要爱，爱情自然而然地来到她们心中，而完全不以她们的自由意志为转移。如果她们恋爱了，结婚就是她们的职责，而国家是不能阻止她们履行这种职责的。但是，如果一位女国家官员结婚了，则只有两种情况是可能的。或者，假如就她的公务来说，她不顺从自己的丈夫，而是依然完全自由的，那么，这就会有违她的女性尊严。在这种情况下，她不会说她已经完全献身于自己的丈夫。而且还有一个问题，属于公务的事情与不属于公务的事情的严格界限究竟在哪里呢？究竟会有什么事情不在一定程度上影响公务呢？或者，甚至就她的公务来说，她也会像自然和道德要求她的那样，顺从自己的丈夫。在这种情况下，她的丈夫就会成为政府官员，而且惟有他才承担责任。由于结婚，妇女的职务成了她丈夫的职务，正如她的其他财产和权利都(I,4,134) 由于结婚而成为她丈夫的财产和权利那样。但是，这并不能使国家满意，因为国家规定的职务只是实际的职务或工作，而不是单纯供享乐的闲职。国家必须了解并考察这位接到国家交给的职务的丈夫的技能和品格，而不能让自己接受一个只由爱情挑选出来的人。

§ 38.

认为妇女命中注定不能为公务供职，还产生了另一个后果，它是由妇女的辩护人作为对我们的政治制度的一种新抗议提出来的。因为对于管理她们决不应该管理的那种事情，她们当然没有

受过教育，也没有被送去上中学和大学；现在她们竟然断言，男人忽视了她们的才智，抱着妒忌心理，采取阴险手段使她们陷于愚昧无知状态，使她们远离启蒙文化的源泉。——我们必须彻底弄清这种谴责。

职业学者并不是单纯为了自己学习的；作为学者，根据惯例，他根本不是为自己学习的，而是为别人学习的。或者，他成为牧师、国家官员或医生，在这种情况下，他所关心的是直接运用学到的东西，因此，他还学习运用这种东西的章法，并且通过应用章法去学习章法。或者，他成为在中学或大学里教育未来的学者的导师，在这种情况下，他的目的就是重新传授以前学到的东西，并用自己的发现丰富以前学到的东西，以便文化不至于停滞不前。因此，他必须知道，如何作出这些发现，如何从人类的心灵中把它们发展出来。但是，这正是妇女不可能要求做的事情，因为她们既不能成为牧师、国家官员和医生，也不能成为导师。——只有男人才亲自要求获得精神文化成果，而妇女则是在社会中保存这些成果；就是说，社会的每个阶层都保留着自己的全部文化成果。因此，妇女嫉妒我们的理由是非本质的、形式的和浅薄的；她们的地位和我们的社会交往免除了她们用以钻研精神文化的辛劳，而给她们直接提供了精神文化的内容。的确，她们无论如何不能制定那种章法，就是说，她们不习惯于，而且不可能习惯于把那种章法看成手段，因为人们只有通过运用那种章法去学习章法。因此，她们就把那种章法看成目的本身，看成某种美好的、出色的东西本身。本来有学问的妇女——我所说的并不是那些单纯根据健康人类理智进行推理的妇女，因为这些妇女是非常值得尊敬的——之所以大多 (I,4,135)

成了咬文嚼字的人,原因即在于此。

为了不致遭到任何误解,我将进一步阐明这一点。——不能断言,妇女在才智方面比男人差;但可以断言,两者的智力生来就有完全不同的特点。男人把他们占有和使用的一切都归纳为明晰的概念,只凭借推理来发现这一切,如果他确实相信这种推理,他的知识也不只是一种历史知识的话。妇女对真实、合适和美好的东西具有一种天生的辨别感。但这不是说,她们能通过单纯的感觉得到这些东西,因为这是不可能的;而是说,当她们从外面获得这些东西时,她们没有明确认识到自己作出判断的根据,就能通过单纯的感觉,轻而易举地评判这些东西是否真实,是否美好。可以说,男人首先必须把自己创造成有理性的,但妇女却是天生就有理性的。这是很容易从上述那种把男人和妇女区别开的根本特征中推导出来的。妇女的基本欲求原本是和理性结合在一起的,因为若没有这种结合,这种基本欲求就会抵消理性。这种欲求会成为一种理性的欲求,因此,妇女的全部感觉系统都是理性的,而且仿佛是以理性为目的的。反之,男人则必须首先通过努力和活动,使自己的所有欲求服从于理性。

因此,妇女已经由于其女性的特点而主要是实践的,但决不是思辨的。妇女不可能而且不应该超出她们的感觉的界限,深入到事物的内部。(这说明了一种众所周知的现象。我们已经有一些妇女,她们在能够学会的那种属于记忆的事物方面,例如在语言方面,甚至在数学方面,都会作为博学多闻的人,而显得特别出色,而且她们在发明方面,在优美的诗歌艺术,在小说,甚至在历史著述方面,也都会名传遐迩。但是,我们还没有女哲学家或在数学新理

论方面的女发明家。）

我在这里还要谈一谈妇女从事写作的欲求，它在妇女中间始终在增加。

只能设想写作有两个目的。或者是，在科学上提出新发现，供学者检验；或者是，作出通俗阐述，使众所周知的和已有定论的知识进一步传播开来。——根据上面提出的理由，妇女是不可能作出发现的。妇女会最适合于写作关于妇女的通俗作品、关于女性 (I,4,136) 教育的著作以及关于女性本身的伦理学著作。这一方面是因为，她们本身就属于女性，所以比任何一位男人都能更好地了解女性；这是理所当然的，因为她们同时拥有足够的力量，使自己部分地高出女性的地位；另一方面是因为，她们所写的这类书一般最容易让妇女读懂。甚至有教养的男人也可以从这些著作中大大增加自己关于女性性格的知识。很显然，女作者甚至在这种情况下也必须作为妇女进行写作，而且在她们的著作中，必须作为妇女出现，而不要作为乔装得很糟的男人出现。——众所周知，我已经假定，妇女是只为实用的目的，只为满足她们女性的需要而给她们女性写作的，而决不会出于功名心和荣誉感而给我们写作。在后一种情况下，除了她们的作品不会有什么文献价值以外，这还会严重地损害女作者的道德价值。在这种情况下，她们的写作对于她们来说只不过是炫耀自己的工具而已。如果她们已经结婚，她们就会由于她们从事写作的名声而获得一种不依赖于自己丈夫的独立性，这种独立性必然会削弱婚姻关系，并有解除这种关系的危险。或者，如果她们受到指责，她们就会认为这种指责是一种横加给她们女性的侮辱，而且她们与其无辜的丈夫的日常生活会变得痛苦

不堪。

第四章　论父母和子女彼此的法权关系

§ 39.

父母和孩子之间的原初的关系，正像夫妻之间的关系那样，不仅是由单纯的法权概念规定的，而且是由自然和道德规定的。因此，在我们目前的研究中，正如在我们以前的研究中那样，为了首先获得应用法权概念的对象，我们必须从那些比法权概念更高的原则出发。因为在这种以自然和道德为根据的关系中确实会有进一步的规定，它们必须由法权概念来调整。(I,4,137)

那种想把全部关系视为一种单纯的法律关系的观点，由于其前提使然，已经不得不作出一些离奇的论断，例如认为，由于生殖活动是一种制造，所以，(per formationem〔通过塑造〕)孩子是父亲的财产，如此等等。

§ 40.

胎儿作为一个属于母亲的部分，是在母腹中产生的。母亲在怀孕时的健康和保养与胎儿的保养相联系。尤其重要的是，胎儿的保养和她自己的保养之间的这种必然的联系，母亲是知道的，而不像在非理性的动物那里，是听其自然的。母亲从自身中产生出胎儿，在她腹中塑造胎儿，这不仅有机械必然性，而且在母亲的意识中也不禁出现了对于保养胎儿的考虑和关心。

按照千真万确地具有普遍性的自然规律来说，生孩子并不是没有痛苦。孩子出生之时就是母亲解除痛苦之日，因此，必然也是母亲快乐之时。快乐把母亲和孩子的存在紧密地联系在一起了。

甚至在孩子出生之后，母亲和孩子之间的有机联系也仍然没有解除。母亲继续在自己的身体中为孩子制作养料，她感到同样需要提供孩子摄取的养料。

（一个有机体包括一些组成部分，其中的一个部分有一种欲求，要满足另一个部分不能由自己满足的需要，而这另一部分也有一种欲求，要满足前一个部分同样不能由自己满足的需要。我把这种关系称为各个组成部分的有机关系。大自然只在母亲的身体里给婴儿准备了最方便的养料，而且除了安排孩子的嘴之外，并没有安排任何其他吸吮母奶的渠道，所以，在母亲与婴儿之间仍然存在着一种有机的联系，尽管他们这时是两个独立存在的躯体。我 (I,4,138) 认为，值得花费力量，研究这种自然规律是否和在什么程度上也适用于植物界，因为在表面上已经独立的植物毕竟没有立即（per saltum）与其母体分离。）

§ 41.

在我们所述的植物或动物中，那种自然规律会促使它们不必有进一步的活动，就能在它们之外，从某些方面继续塑造出一个躯体。这种欲求必然要求它们这么做；预期的活动是直接来自这种欲求，直接依赖于这种欲求的。但在有理智的生物中，在自然欲求和行动之间出现了第三种东西，即意识。有理智的生物会意识到作为一种感觉的自然欲求。这种感觉是自然欲求的必然产物，是

直接来自自然欲求的,或者更精确地说,这种感觉就是有理智的生物的自然欲求。但自然欲求所要求的行动并不是必然地和直接地产生的,而是受自由的运用制约的。

在动物和植物中,自然欲求使它们必须像关照自己的躯体那样,关照一个外在的躯体。这种自然欲求在人的母亲身上将如何表现出来呢?显然是表现为对另一个躯体的需要的感觉,正如母亲感觉到自己的躯体的需要那样。而这种感觉就叫做同情。因此,同情是母亲关切自己的孩子的自然本能的表现形式。

这种同情和自然本能都有一样的目的,那就是保养孩子的躯体。

母亲听任自然的支配,那就会受这种存在于她天性中的同情心的驱使,去关心孩子的抚养。

在这里存在着一种把自然和理性结合起来的机制,它必然会产生这样抚养孩子的结果。——当然,理性也起作用,所以,如果人们堕落到反自然的地步,这种欲求就会遭到抵制。但按自然方式行事,是不会抵制这种欲求的。

这里还完全没有谈到法权。人们既不能说,孩子有权要求母亲抚养自己的躯体,也不能说,树枝有权长在树上;人们既不能说,(I,4,139) 母亲负有抚养自己的孩子的强制性职责,也不能说,树木负有承载树枝的强制性职责。这是自然规律,然而是与理性结合起来的。在动物界,只存在这种自然规律。

(这里还要加以解释的是,道德职责最初并不是作为恰好抚养这个孩子的特殊职责存在的。但是在母亲感到这种欲求之后,在母亲那里就肯定产生了保持与增强这种欲求的道德职责。——在

下文中将会谈到，为了用实定法把这种对孩子的抚养上升为对母亲的强制性职责，国家能够和可以做些什么。）

§ 42.

在一般人的天性中，因此也在男人身上，存在着一种关照弱者和无依无靠者的欲求，这种关照甚至是感同身受的。现在无疑在父亲身上也会对关心自己的孩子表露出这种普遍的欲求。但正因为它是一种基于关注无依无靠本身的普遍欲求，所以它就对每个孩子都表露出来，而且父亲在这里没有理由特别偏爱自己的孩子，虽然这种偏爱也必定会被指出来。既然这种关系完全是肉体的关系，那么，这种爱就只能有肉体的根据。这种根据现在并不存在，因为父亲和他的孩子之间现在完全没有肉体关系，因此，可以断定，父亲对自己的孩子并未直接有特别的爱。从生殖活动这种单一的自然关系中不可能产生什么东西，因为生育活动本身作为生出这个特殊个体的活动是没有意识的。

父亲对自己孩子的特殊的爱——在一种由我们的社会制度形成的舆论中，这种爱会有什么来源，在这里不是我们研究的问题——最初来源于父亲对母亲的柔情。这种柔情把母亲的一切愿望和目的都变成了父亲自己的愿望和目的，因此，也把母亲关心孩子的抚养的愿望变成了父亲自己的愿望。就像抚养孩子是母亲的具有自然必然性的事情一样，通过移情作用，它同样成了父亲的具有自然必然性的事情，因为夫妻两人是一个主体，而且他们的意志只是一个意志。

这里也同样决不能说母亲有一种要父亲抚养孩子的天然的强 (I,4,140)

制性权利。人们可以认为，能建立这种强制性权利的各种根据都不充分。人们可能认为，母亲会对父亲说："你是我生孩子的原因，你替我担负起抚养孩子的重担吧！"父亲对此会理直气壮地回答说："我和你都没打算生孩子，孩子是大自然赋予你的，而不是赋予我的；你就承担起落到你头上的结果吧，就像我同样必须承担可能落到我头上的结果一样。"

如果在夫妻之间能签订一项抚养孩子的契约，情况就可能完全不同了。但是，就是在这种情况下，国家也必须保护这项契约，否则它就无法再次建立对外在法庭有效的强制性权利，而只能建立一种内心的道德职责。在我们论述的情况中，这种内心的道德职责并不需要由特殊的契约来建立，因为这种职责无论如何都存在于夫妻的婚姻之中。国家在这方面肯定能够而且应该做的事情，我们将在下面进一步加以说明。

§ 43.

父母生活在一起，并且大自然托付给他们照顾的孩子也必须和他们生活在一起，否则他们就会不关心抚养孩子。

在人身上存在着一种自然欲求，它使人尽可能设想在自身之外有理性，并将诸如动物之类的对象当作似乎有理性的东西加以对待。父母同样会这样对待自己的孩子，要求孩子进行自由活动，这样，孩子就逐渐表现出了理性和自由。——根据我们关于人必然抱有的概念，自由就是健康，确切地说，父母希望自己的孩子健康，因此，他们无疑将让他们的孩子享有自己的自由。——但是，许多运用自由的方法可能对孩子的抚养不利，而这种抚养也是父

母的目的。因此，父母将把这两种目的结合在一起，而且将限制孩子的自由，以使孩子运用自由的方法不会给抚养孩子带来危险。而这就是关于教育的首要概念。——父母将教育自己的孩子，这不仅是出于对孩子的爱，而且也是出于对孩子的抚养的关心。

大家不能说，孩子有受教育的强制性权利，父母被强迫履行职责，送孩子上学。国家对此能够做些什么，我们将在下面加以说明。(I,4,141)

§44.

每一个道德善良的人，都有一种在自身之外传播并到处促进道德的普遍道德职责。每一个自由存在物，因此也包括孩子在内，都有能力做一个有道德的人。现在，孩子由于其他的原因，必然和父母在一起生活。如果父母本身是有道德的，他们就会使用一切道德手段，发展孩子的道德，而这就是关于高级教育的概念。

（我们在这里并不教授道德，因此，我们不能说他们应该做这件事，而只能说他们将会做这件事。正是为了获得应用法权概念的材料，我们在这里才仅仅把自然素质和道德素质列为事实。）

这种高级教育包括两个要点：首先，发展和塑造孩子的能力，以适用于各种目的；其次，使孩子认识到道德的重要性。为了达到第一个目的，必须再一次限制孩子的自由，具体地说，必须阻止任何一种这样运用自由的方法，这种方法是与第一个目的——孩子的抚养和健康——和第二个目的——孩子的教育——相矛盾的；必须促进任何一种根据父母的意图实施的运用自由的方法；总之，禁止第一种运用自由的方法，而提倡第二种运用自由的方法。只

有对于第二个目的来说，才无需限制孩子的自由。因为只有发自自由决定的东西才是道德的。道德是从人自身中发展出来的，而不可能通过强制途径或人为措施产生出来。

大家不能说，孩子有受教育的强制性权利，或父母有送孩子受教育的强制性职责。大家同样不能说，在与孩子的关系中，就像在与其他人可能有的关系——关于这种关系，我们到时候再谈——中那样，父母有教育孩子的权利，孩子有让自己接受父母教育的义务，因为孩子的受教育的情况下，一般是不自由的。因此，一般来说，孩子不是可能的权利主体或职责主体，相反地，他在这种情况下仅仅是父母行动的对象。他现在是什么，将来是什么，都是父母造就他的目的。

(I,4,142)

§ 45.

只有父母才了解孩子教育的目的；孩子并不了解教育的目的，正因为孩子首先应该受教育。因此，只有父母，而不是孩子才能判断什么样的手段对于达到这个目的是必要的。——在与孩子的关系中，父母是评判自己的事情的法官。就父母教育孩子而言，父母是专制的，孩子则无条件地服从他们。父母利用这种服从，仅仅是为了用自己最好的知识把孩子教育成最优秀的，这对他们来说完全是凭良心办理的事情，而且应该受到他们自己的内心法庭的审判。

§ 46.

国家存在的可能性是以它的人口数量能在颇大的程度上维持

稳定为基础的，因为对于防卫、税收和劳力的考虑都是从人口数量出发的。如果人口数量由于死亡而不断减少，这种考虑就会不符合实际情况；如果发生了动乱，最后留下的人口寥寥无几，国家就会完全毁灭。人口数量得以维持稳定，取决于新生的公民代替死亡的公民。

每个国家公民都在公民契约中允诺过要全力以赴地增进国家存在的可能性的一切条件，因此，也允诺过要增进人口数量的维持稳定。国家公民能增进人口数量稳定的最佳方法，是教育儿童，使之获得致力于各种各样的理性目的的技能和有用手段。国家有权促使这种儿童教育达到国家契约规定的条件，因此，这种教育就成为外在的强制性职责，但这不是直接对儿童说的，而是对国家说的。正是国家在公民契约中获得了要求有这种教育的权利。

我谈的是一般儿童教育，因为国家的目的是由这种教育达到的。但是，现在不能允许公民有他想教育哪个儿童就教育哪个儿童的随意性，因为这种随意性带来的矛盾会导致无法解决的法律争端，相反地，这里必须就他应该教育哪个儿童商定某种办法。最合乎目的的办法是，遵循自然和理性的安排，国家无权作出违反这种安排的规定，而把教育儿童的任务交给儿童的父母。

§ 47.　(I,4,143)

如果孩子是由合理合法的、国家承认的婚姻生的，孩子由自己的父母来教育就不会有什么困难。但是，如果孩子是在婚外生的——或者是由一种只欠国家承认的婚姻结合生的，因此这种结

合应按上述原则由国家最后予以立约，但后来立刻又被分离了；或者是由同居生的——那么，照顾孩子的任务就留给了那种直接受大自然委托，去做这项工作的人，即留给了母亲，因为已经分离的父母不能共同教育孩子。但是，父亲根据其公民义务，同样有责任致力于孩子的抚养，因此，他必须不断地为此缴纳现金或值钱的东西。父亲付出教养费，而母亲则亲自操心孩子的教养。

§ 48.

母亲杀死婴儿无疑是一项极端反自然的罪行，因为犯这种罪行的母亲必定丧尽天良，毫无人性；但是，这种罪行并不是违反婴儿的外在权利的犯法行为。婴儿没有反对自己母亲的外在权利。这是一种违反了应该教养儿童的国法的犯法行为，就此而言应该受到惩罚。这种违法行为是一种违反天性的野蛮行为，因此，属于国家应该试图加以管教的范围。必须用教养院惩罚杀死婴儿的母亲，直到她彻底改恶从善。

（古代某些共和国曾经害怕人口，特别是特权阶级、基本公民增加得太多，而允许遗弃婴儿，尤其是体弱的婴儿，因此允许间接杀死婴儿。国家无权命令遗弃婴儿，因为国家不得命令人们去做这种违反天性的不道德的和罪恶的事情。甚至只用明确的法律表示这种允许，也始终是不道德的，因而有损国家及其公民的尊严。但是，对于这种基于法律默认而允许弃婴的行为，是无法根据法律发表反对意见的，因为国家并不积极关心其公民的道德。新生的婴儿只是由于国家保护其生命，才享有外在的权利；只有国家本身存在的可能性有赖于保护婴儿，国家才负责保护新生婴儿。）

(1,4,144)

§ 49.

一般来说，依据公民契约的上述条件，国家有权监督婴儿是否活了下来，是否得到了食物和衣服，是否生活在人们中间，因为这一切都是婴儿成长为人和公民的不可缺少的条件。我们不久就将看到，这种权利并不涉及选择教育的方法。

§ 50.

国家把教育孩子的责任交给孩子的父母。因此，国家必须保证给他们提供进行这种教育的可能性的条件。首要条件是，为了教育孩子，任何公民都不得强占别人的孩子。因此，**国家必须保证父母针对其他公民享有独占自己孩子的权利**。如果由于独占权问题而发生了法律争端，法律则必须作出有利于亲生父母的判决。

教育需要计划的持续性和准则的一致性，据以对待儿童。如果别人试图干预教育并影响孩子，计划就会受到干扰。父母可以对这种干预提出起诉，而国家必须始终作出有利于亲生父母的判决。

§ 51.

如果父母的想法是道德的，那么，孩子的教育对他们来说就是凭良心办理的事情。他们会在道德上竭尽所能，教育自己的孩子。但是，每个人都必然认为自己的准则是最好和最正确的；否则，如果他保留这些准则，他就会是没良心的。但是，国家不能干涉道德良心问题，因此，国家本身也不能干涉教育。

国家有权建立公共的教育机构，但是，必须由父母决定他们是 (I,4,145)

否愿意使用这种机构。国家无权强迫他们使用这种机构。

§ 52.

关于教育准则，国家不是仲裁人，任何其他公民也不是仲裁人，孩子是教育的对象，所以也不是仲裁人。因此，关于教育准则，只有父母才是他们自己的仲裁人。在仍然受教育的孩子和父母之间不可能发生法律争端。在这种情况中，父母是最高审级，是独立自主的。国家不能制定关于这种关系的法律，正如国家关于丈夫和妻子之间的关系也不能制定法律一样。

§ 53.

因此，父母对孩子的支配只是以父母教育自己孩子的职责为根据的。教育的职责是由天性确定的，而且是由国家给以保证的。认为孩子是父母的财产，认为父母对孩子的权利是财产权，都是毫无根据的看法。

§ 54.

根据以上所述，国家有权监督儿童究竟是否受到教育，因此，国家有权阻止任何公开取消儿童教育而使用儿童的做法；因此，国家根本不能允许把孩子当作财产来对待，例如，国家根本不能允许出卖孩子。

§ 55.

只有那种能在法庭面前负责的人才是自由的。儿童是不自由

的，因为他们受父母支配。因此，父亲是孩子的合法的保护人，因为他同时也是母亲的代表。孩子们没有父亲必须捍卫的权利，因为他们还不是直接的国家公民。但是，如果他们造成了损失，父亲就应该为他们负责。 (I,4,146)

受害者求助于父亲，这是有道理的，因为孩子受父亲管照，父亲本该阻止这种损害。如果父亲没有阻止这种损害，他就必须赔偿损失。——孩子不能受到公众的处罚，因为他们根本不受国家外在的强制法律的支配。他们只受父母的强制规矩的支配。父母可以随意惩罚孩子，但国家不能这么做，因为他们还根本不是国家公民。

§ 56.

父母支配自己孩子的惟一根据是教育的需要。如果根据没有了，建立在根据上的东西也就没有了。一旦教育结束，孩子就自由了。

但是，根据惯例，只有父母才能判定教育是否结束，因为正是他们亲自规定了教育的目的，而且只有他们才知道这个目的。——或者，父母现在亲自作出判断，孩子已经受完教育，父母应该让孩子运用善良的自由意志，根据自己的判断自由地行事。父母无论如何应该随着孩子变得更明白事理，而让孩子日益自由。他们并不是根据孩子的权利，而是根据一条重要的教育规则才这么做的。如果父母现在解除他们迄今为止仍然用以束缚孩子的最后桎梏，孩子就会获得完全的自由。

或者是第二种情况。事情本身表明，教育的目的已经达到。

教育的一般目的是运用我们的力量去促进理性的目的，对这种运用作出评判的、父母需要加以尊重的外部仲裁人是国家。现在，虽然国家不能直接宣告孩子获得自由——因为在这种情况下，它就干涉了教育——但是，它可以间接宣告孩子获得自由，它的做法是：授予孩子一项国家职务或另一项公民权利，例如，通过受国家委托的行会，在一个手工业行业中授予孩子技术能手的称号。在这种情况下，国家作出了可以使用孩子的判决。政府当局使孩子摆脱了父亲的控制。

最后是第三种情况。按照事情的本质，教育再也不可能了，所以教育连同孩子的服从都可以被取消。这是由于结婚才发生的情况。女儿无限制地顺从自己丈夫的意志，因而不可能仍然顺从别人——自己的父母——的意志。丈夫无限温柔地关心自己妻子的幸福，他在这样关心妻子时不可能让自己受别人——父母——的意志的干扰。(I,4,147)

但是，正因为结婚结束了女儿的教育，就是说，父母完全有权判断教育什么时候可以结束，所以，父母就有权在一段时间内不同意孩子结婚，或推迟孩子的婚姻。

一般来说，父母无权禁止孩子结婚，根据上面已经指出的理由，父母也无权为自己的孩子选择对象。

§57.

丈夫和妻子共同享有他们的财产。孩子不能享有父母的公共财产，而且一般来说，孩子根本没有财产。孩子究竟应该从哪里获得财产呢？父母应该根据自己的估计，给孩子提供食物和衣服，因

为不这么做，就不可能达到教育的目的。正如上面已经提到的，这种职责是父母对国家（不是对孩子）承担的强制性义务，而国家有权对此加以监督。

但有人说，孩子从事劳动，会由此获得一份财产。——人们能作出这个论断的根据，仅仅是我们在上面已经推翻的那个错误前提，即塑造形式是财产权的依据。孩子劳动的目的只是为了教育而锻炼体力，父母当然要把孩子的偶然收益当作自己的财产。没有父母的同意，孩子根本不可能有任何作为，就是说，没有父母的同意，孩子也不可能得到财产。——或者，财产权应该以和父母签订的契约为根据吗？只有自由人才能签订契约，而孩子在和父母的关系中根本就没有独立的自由。孩子不可能摆脱父母，而且为了公正地对待父母，他们也不可能有自己的意志。

§ 58.　(I,4,148)

每一个独立的公民都必定享有自己的财产，而且必定能向国家报告自己以什么为生。因此，国家当然可以要求那些允许孩子自由的父母给孩子一些财产，或者用非常独特的语言说，要求他们赋予孩子以财产。但是，国家不能规定父母应该给孩子多少财产，相反地，这取决于父母自己的自由判断。

在结婚时，未来的夫妻的双方父母必须就双方是否都得到些东西，或者只有一方得到东西，以及得到多少东西，相互取得一致的协议。国家完全没有必要过问财产是从哪里来的，它只过问，它所承认的新家庭是否能够存在下去。

§ 59.

父母是否打算给一个孩子比给另一个孩子更多的财产，这完全取决于他们的随意性。父母的这种偏心虽然可能是不公平的，但并不违背外在法权。受到冷落的孩子能靠什么法律根据进行控告呢？孩子所享有的一切，仅仅是靠他父母的慷慨善意享有的。

§ 60.

随着父母的逝世，他们在感性世界中的权利，因而包括他们的财产权，就都结束了。是否应该实施子女平分父母财产的继承法？或者父母是否应该有权立遗嘱？在这种情况下父母应该在何种程度上把自己的财产优先交给外人自由支配？宣布私生子女为合法的声明应该在何种程度上有效？剥夺继承权的权利应该在何种程度上有效？所有这些问题都取决于国家的实定法，它根据政治理由对此类问题作出判决。关于这些问题并没有 a priori（先验的）判据。

(I,4,149)

§ 61.

到现在为止，我们还没有回答的问题是，父母离了婚，应该怎样在他们之间分孩子呢？因为不彻底认识父母和孩子的关系，就不能回答这个问题。

首先，父母有权无限制地支配自己的孩子，所以离婚的父母必须完全自由地相互作出一项宽宏大量的协议。如果这项协议只是为了保证孩子的教育，那么，国家对此没有必要加以过问。不管以

什么条件，如果父母能心平气和地达成一致的意见，就不会发生法律争端，而国家也就没有必要作出判决。

只有在父母双方不能心平气和地取得一致的意见时，国家才会作出法律判决。

父母之间的这种争端只能设想有两个原因：或者是由于父母双方都不愿意承担照顾孩子的操劳，相反地，只要可能都尽量把这种操劳推给另一方；或者是由于父母双方都想自己留着孩子，尽可能不让把孩子交给另一方。

在第一种情况下，可以作出这样的判决：根据上面的论述，照顾孩子的职责只对母亲来说才是直接的职责，而对父亲来说，则只是间接的、来自他过去对妻子的爱情的职责。既然这种爱情已经不存在了，因而父亲那种温情的天然根据在这里也不存在了，那么，孩子就必须交给母亲来亲自照顾和维护。但是，在国家的监督和保护下，父亲必须交纳抚养费；根据父母财产的情况，必须对所交纳的费用的数量作出明确的规定。

在第二种情况下，将作出这样的判决：国家关于孩子的有法律根据的目的是尽可能教育孩子。现在，根据惯例——制定一般的法律，也只能以惯例为根据——母亲是女儿的最适当的教育者，而父亲是儿子最适合的教育者。因此，女儿必须交给母亲，儿子必须交给父亲。

对于通奸生出的孩子，当然不必由妻子的丈夫，而是必须由亲生父亲交纳抚养费。

(I,4,151)

国际法和世界公民法概论

（自然法权第二附录）

I. 论国际法

§1.

根据以上所述，任何一个人都有权强迫他所遇到的另一个人与他进入一个国家，或强迫另一个人离开他的势力范围。如果此中的一个人已经生活在一个国家中，而另一个人却没有，那么前者就会强迫后者与他的国家结合起来。如果两者都没有生活在国家中，那么，他们至少可以结合为一个国家的雏形。由此可以得出一个原理：不在任何一个国家中生活的人，会在法律上受到遇见他的第一个国家的强制，或者服从这个国家，或者远离这个国家。

根据这个原理，居住在地球上的所有的人都会逐渐被结合在一个惟一的国家中。

§2.

虽然成千上万的人被分隔在各地，互不相识，但他们同样有可能结合在一些国家中。在地球的这个地方，会感觉到这种需要，并满足这种需要，在地球的另一个地方，也会感觉到这种需要，并满足这种需要，前一个地方的人们并不知道后一个地方的人们，后一

个地方的人们也不知道前一个地方的人们。这样,就会在地球上出现许多国家。

这有一个证明,那就是:国家不是一种随意的发明,而是为自然和理性所要求的,因为人们在他们长期共存,略有开化的一切地方,都建立了国家,但并不知道在他们的范围之外,其他的人们也在完成或已经完成同样的事情。

因为地球的表面是被海洋、河流和山脉分割开的,而且人类也是被它们分割开的,所以必然会由此形成许多不同的国家。(I,4,152)

§ 3.

这些不同的国家的人们彼此毫无所知,因此,在他们之间完全不存在真正的法律关系,如上所述,这是因为一切法律关系的可能性都是由实际的、有意识的互相影响制约的。

§ 4.

来自这些不同的、互相独立地形成的国家的两个公民相遇了。每一方都会根据自己的验证不爽的、充分的权利,要求对方与自己同时服从自己的统治者,从而要求对方保证自己的安全。这就是说,双方都有平等的权利要求对方服从自己的统治者,因为双方都生活在法治状态里。因此,他们都是没有权利的,因为他们的权利互相抵消了。

但是,毕竟仍有这样的情况:双方必须互相作出保障。既然这种情况现在不可能以我们建议的方式发生,那么,它怎么可能发生呢?——他们双方应该服从一个共同的法官,但每一方都已经有

自己特殊的法官。——他们的法官必须联合起来，在他们所遇到的事情上成为一个双方都服从的共同法官。就是说，他们双方的国家必须相互自告奋勇地惩罚和纠正本国的一个公民对另一个国家的公民作出的不公正行为，好像这种不公正行为是对他们自己的公民犯下的那样。

附 论

1）各个国家之间的所有关系都是以它们的公民的法律关系为基础的。国家本身只不过是一个抽象的概念，只有公民本身才是现实的个人。——此外，当各国的公民们在感性世界中会合到一起时，这种关系是十分明确地以他们相互作出保证的上述法律义务为根据的。因此，首先只有那些互相毗邻的国家才互相建立关系。各个在空间上分离的国家如何仍然能够建立一种关系，我们在下面将进一步加以研究。(I,4,153)

2）各个国家之间的这种关系在于，它们像保障本国公民那样，互相保障他国公民的安全。这种契约的定式是这样的：我对我的公民可能给你的公民带来的一切损害都要负责，我这样做的条件是，你对你的公民可能给我的公民带来的一切损害也都要负责。

3）这种契约必须明确地加以缔结，而国家公民契约无论如何都不包括这种契约；已经缔结这种契约的事实，必须通过立法，通知所有的公民。公民只要不损害其本国公民的权利，就已经履行了国家公民契约的条件，而在这样做时并没有考虑到外国人。只有根据这种契约，才形成一条法律，那就是也要尊重与本国签订契约的其他国家的权利，而损害这种权利就成为一种该受惩罚的违

法行为。

§ 5.

在各个国家相互之间的上述契约里，必然也包含它们的相互承认，而且这种相互承认是上述契约可能成立的前提。在两个国家中，每一方都承认对方对自己公民的保证是有效保障，并且对于对方的这种保证不采取任何进一步的安全措施。因此，每一方都假定，对方有一种法治，而且能为其公民担保。

因此，每个国家对于另一个与自己有民间联系的国家的执法情况，都有权作出判断。但是，确实必须注意，作出这种判断的权利也只限于邻国是否符合这种外部的法律关系。内部的法治丝毫也不涉及这种外部关系，每个国家都对他国内部的法治无权作出判断。

各个国家相互的独立性就在这里。

§ 6. (I,4,154)

每个并不生活在自然状态中，而是有一个政府——不管它想怎么建立起来——的民族，都有获得邻国承认的强制权。关于这一点的证明可以从上文得出，而且已经在上文中直接作出来了。一个国家不能强迫另一个国家的公民服从自己，因为如果这样，邻国也就会有同样的权利，而这是自相矛盾的。一个国家为了自己公民的安全，无论如何必须让邻国给自己提供保障，并给邻国提供保障，但这只有在这个国家承认邻国的条件下才是可能的。——不承认一个国家，就意味着宣布这个国家的公民不受任何法治的

保护;由此就能得出奴役这个国家的公民的权利。因此,拒绝承认一个国家就提供了有效的宣战权。

各个国家必然是互相独立自主的。

§7.

对于一个没有政府,因此没有国家的民族,邻国有这样的权利:或者使它服从自己,或者强迫它制定一部宪法,或者把它从自己邻近驱走。这么做的根据是:谁不能为自己的权利的安全而给别人提供保障,他本身就没有任何保障。因此,这样一个民族会变得完全无法无天。

(大家不要担心,这个原理会对侵略成性的势力有所支持。实际上,难得有我们所述的这样一个民族。我们提出这个原理,与其说是为了应用它,不如说是为了完善我们的论证。任何一个民族,即使只有一个征战的统帅,无疑也有一个政府。法兰西的共和派们一次又一次地打败联军,当时这些联军怀疑,他们是否也有一个政府,而且问道,自己究竟应该和谁缔结真正的和平。这些联军从它们已经接触到的最新消息来源中,在打败了它们的人们那里,本该了解到究竟谁在会战中真正指挥这些共和派。也许它们本该了解到,曾经发布命令打它们的人们,也能发布命令与它们休战。不过,在它们被彻底打败之后,它们也终于幸运地想到了这条出路,而且发现,法国人毕竟还有一个政府。)

(I,4,155) §8.

各个毗邻的国家互相保护它们的公民的财产权。因此,对于他

们之间的这种权利的界限必须做一些规定。每个国家与它自己的公民订立的契约，已经规定了这些界限，它们也并不是现在才需要规定的。与国家B接壤的国家A的公民，对自己的国家声明，他到这个界限为止，想成为财产所有者，而国家A也承认了这一点；同样，直接与国家A接壤的国家B的公民也对自己的国家作了这样的声明。现在，这些契约也由相互毗邻的国家本身，分别以它们的公民的名义，在这些公民面前得到了保障。最初只对本国公民有约束力的东西，从现在起也对邻国公民有了约束力。对此可能发生的国家之间的争端，必须通过和平的协议加以解决，正如个人根据自然法权解决争端那样。这是因为，一个对象应该属于这个国家而不属于那个国家，并没有什么 a priori（先验的）法律根据。因此，两个国家之间的法律关系的首要条件是在它们之间的边界上设置界标。这种界标必须十分明确地、毫无歧义地加以确定，否则，将来就会发生边界争端。——这不仅是划定土地的边界问题，而且也是划定某些权利的界限问题，例如，捕鱼权，狩猎权和航运权等等。对于国家来说，公民之间的界限变成了国家之间的界限。

§ 9.

在这种契约里，两个国家是完全相互平等的。一个国家为了保护另一个国家的公民不受损害而做的事情，另一个国家在涉及前一国家的公民时也必须做到。一个国家在这方面制定什么法律，另一个国家也必须制定什么法律。但在贯彻法律方面，没有任何一个国家受到约束，须比另一个国家做得更加认真。因此，很可能出现一个结果，那就是：在一个国家里，本国公民的权利会比外

国公民的权利受到更多的保护，因为另一个国家也许不想从自己方面提供认真的保护。甚至可能出现这样的结果：来自一个邻国的外国公民的财产比来自另一个邻国的外国公民的财产受到更多的保护，因为前一个国家也从自己方面在贯彻法律中做得更加认真。全部关系都完全是以协议为基础的。(I.4,156)

§ 10.

各个缔约的国家通过这项契约，都有权彼此监视对方是否按照这项契约办事，根据这项契约制定的法律是否得到贯彻。这么做的根据是显而易见的。只有缔约双方都遵守这项契约，契约才有约束力。因此，为了能评判它们自身对于契约的责任，双方必须知道对方是否遵守了契约。

这种监视只能在接受考察的国家中实现。因此，为了执行这种监视，各个国家必须互派使节。为了缔结现在所述的契约或任何一项特殊的契约，一国的使节当然可以被派往另一国。但是，使节的这种使命部分地是临时的，部分地是偶然的。（人们把这类驻外使节机构称为大使馆。）一个常驻外国的大使（Residenten, Chargé d'affaires）最初真正担任的使命在于：监视他的派驻国是否履行了自己对他的派出国的责任；也可以提醒他的派驻国记住自己的义务，并要求按照契约行事。但是，他不可干涉他的派驻国的内政，因为向他授权的国家也不可这么做。

§ 11.

大使是在某种方面监视他的派驻国的，所以，他不能依赖于派

驻国；否则，他必定会服从派驻国，而且由于听命于派驻国，派他监视派驻国的使命也就无法履行了。只要他遵守自己的大使权限，他就只受他自己的政府的管辖，并且惟独这个政府能对他作出评判。因此，对于他的派驻国来说，他是神圣不可侵犯的，他代表着他自己的独立的国家。（法律必须给予大使无条件的自由；纳税是对保护公民的国家权力的一种支持，但他并不是这个国家的公民，所以他不必纳税。大使本人超出这种自由的范围，利用这种自由从事黑市交易，这是非常有失身份的和卑鄙的，所以，在国家相互签订的条约中，完全不可把从事这种活动的可能性作为先决条件。） (I,4,157)

如果大使或者试图影响派驻国的内政，或者以违法行为制造动乱，从而超越了他的大使权限，那么，他的派驻国虽然不能对他绳之以法，因为他有外交豁免权，但是，派驻国有权驱逐他出境，要求派出国赔礼道歉。

§ 12.

如果两国之间签订的条约非常清楚，极其明确——由于条约决不可能包括许多问题，所以很容易对条约作详尽的规定，而条约中不明确的条款则会暴露出为将来的战争寻找借口的阴险意图——那么，一种由于错误而造成的不公平就是不怎么可能的，或根本不可能的，相反地，在这种情况下，倒极有可能推断出那种阴险意图。但是，一个国家却会有意制造这样的情况：撕毁条约，提供宣战的权利；拒绝承认另一个国家，也同样提供宣战的权利。在这两种情况下，应战国都表明，挑战国不可能与它有一种合法的关

系，因此它本身就根本没有什么权利了。

§13.

如前面（§8.III）所述的一切强制权一样，战争权是无限的。(1,4,158) 应战国没有权利，因为它不愿意承认挑战国的权利。它随后就要求和平，而且从现在起就自愿主张公道。但是，挑战国怎么会相信它是严肃认真的呢？怎么会相信它不是在寻找良机去镇压挑战国呢？另一方面，挑战国又能给它打什么保证呢？——因此，战争的天然目的始终是消灭应战国，就是说，奴役它的公民。——有时的确可能缔结和平（实际上只是休战），这是因为，或者一个开战国已疲惫不堪，或者两个开战国都已疲惫不堪。但是，交战双方仍然互不信任，而且一方奴役对方的目的依然如故。

§14.

进行战争的，仅仅是两个交战国的武装力量，而不是没有武装的公民，战争也不是针对这些公民的。应战国的部队不再保卫的那部分领土成了征服者的战利品，因为战争的目的是奴役应战国。然而，征服者不采取完全违背目的的、违背理性的、因而违背战争法的行动，就不能抢光他的新公民的财产，也不能毁坏他自己占有的东西。一旦征服者驱逐了敌国的武装保卫者，敌国的没有武装的臣民就成了他的臣民。但是，应战国的部队仍然在保卫的那部分领土并没有向敌人屈服。征服者为了他自己的目的，也可能不蹂躏已占领的领土，而要蹂躏未占领的领土实际上又是不可能的。进行战争的通常方式肯定是违背理性的，是野蛮的。所以，征服者

为了赶快从被征服的领土上得到尽可能多的东西，给敌人留下尽可能少的东西，就肆无忌惮地把被征服的领土变为荒野。他并不指望把这块领土保留下来。如果这样，他原来为什么发动战争呢？

解除武装的士兵也不再是敌人，而是臣民。在我们现在，解除武装的士兵成为供交换的战俘，这是我们现代政治的一种任意安排。这种政治经常考虑到，它将重新与敌人进行谈判，而且一般来说，它在战争中并没有彻底的、持久的目的。

发动战争的目的完全不是为了屠杀对方的那些保卫其公民和领土的武装力量，而只是为了驱逐这种武装力量，解除其武装。在 (I,4,159) 双方士兵进行的格斗中，一方为了自己不被对方杀死而不得不杀死对方。这是根据士兵自己的自我保存的权利进行的，而不是根据他的国家授予他的击毙对方的权利进行的。他的国家没有这种权利，因此也不可能授予他这种权利。对于用枪炮进行战争的新方式，也可以这样看。目的不是用枪炮子弹杀人，而只是为了把敌人从枪炮轰击的地方赶走。如果一个敌人终究还进入那个地方，那么，当他被一颗并不是恰好对准他的子弹打中时，责任则在他自己。（照理说，人们首先应该通知敌人，他们将向什么地方开枪，如果敌人不心平气和地离开这个地方的话；这种做法正如人们在向一座堡垒开火之前，首先敦促堡垒投降一样。）在我们的现代战争艺术中惟一绝对违法的事情是狙击战。狙击手埋伏在丛林中，把自己掩护起来，就像瞄准靶子那样，冷酷地瞄准人们射击。他们的目的就是杀人。（奥地利王室在对普鲁士作战时第一次对开化的民族使用了狙击手，这激起了全欧洲的普遍愤怒。现在我们对此已经习以为常，而且也加以仿效。但是，我们并不以此为荣。）

§ 15.

正如我们已经看到的，受侵犯的国家完全有权与非正义的国家交战，最终把非正义的国家作为独立的国家消灭殆尽，并把它的臣民与自己的臣民合并到一起。因此，假如人们能找到一种手段，通过这种手段，致力于正义事业的国家总能取得胜利，那么，战争就会是保障各个国家相互之间的合法关系的可靠的、完全正当的手段。但是，甚至在这些致力于正义事业的国家中，也不是每个国家都拥有与其正义性恰好相当的力量，因此，采取战争手段与其说会促进正义事业，倒不如说会在同样的程度上或在更大的程度上促进非正义事业。

现在，战争的确仍然是战胜一个国家的惟一手段，因此，对于这个问题只能设想作这样的安排：在战争中，正义的事业会始终获胜，而且会成为更加强大的事业。——力量来源于群众；因此，大(I,4,160) 多数国家必须联合起来，维护它们之间的合法关系，用联合起来的力量打击非正义的国家。——无庸置疑，由此会形成一股战无不胜的力量。但一个更高的问题是，人们怎么能使各个国家的这种联合总是代表正义呢？我首先要进一步阐明这个观点。

§ 16.

许多国家联合起来，针对任何不参加这种联合的国家，互相保护它们的独立和刚才所述的条约不受损害。这种联盟的定式可能是这样的：对于任何一个国家，无论它参加我们的联盟与否，如果它不承认我们当中某个国家的独立，或撕毁了它和我们当中某个

国家之间的条约，我们大家都答应用联合起来的力量消灭它。

我之所以说到这种联盟的定式，是因为它应该是一个国际联盟，而决不是一个由民众组成的国家。它们之间的差别在于，个人会被迫参加国家，因为不这么做，就根本不可能与他有一种合法的关系。但是，任何国家都不会被迫参加这种联盟，因为任何国家即使不参加这种联盟，也会处于一种合法的关系中。任何国家承认了邻国，与邻国缔结了上述条约，也就使自己处于这种合法的关系中了；没有任何国家有权强迫其他国家给自己提供积极的保护。——因此，联盟是一种自愿的联合，而决不是一种需要用强制手段建立起来的联合；这样一种联合就叫做联盟。

§ 17.

一个国家的独立是否得到承认，是立刻可以从另一个国家是否与它一起参加上述条约看出来的，就是说，如果它参加了这个条约，另一个国家就承认了它，如果它拒绝参加这个条约，另一个国家就不会承认它了。因此，联盟对于这种情况是不可能判断错的。即使全世界都不会看出联盟的判断不公，联盟也不会故意作出不公正的判断；但愿人们能指望联盟的一点羞耻心。对于条约是否已经履行的问题的答案，部分地取决于所提供的事实的可靠性，部 (I,4,161) 分地取决于条约的措辞。首先，就事实来说，所有的国家都应该根据国家公民法公开地处理问题；因此，关于是否完成了某件事情的问题，必须确实加以澄清。被控告为不履行条约的国家必须从正面证明，要求它做的事情已经完成，例如，它已经惩罚了犯罪行为，赔偿了损失；并且这样的事情也毕竟都应加以澄清。假如一个国

家不愿意到联盟法庭听候审讯，它就会因而败诉，而联盟法庭也会处理它。——一个不属于联盟的国家可能会说："这种法庭与我有什么相干呢？那不是我的法官"。对此可以这样回答它："根据条约，你毕竟对于你的那些伙伴负有责任"。现在，如果这些国家到联盟法庭控告它，它们无疑完全有权提出这种控告。

其次，就对于条约的理解来说，联盟恰恰因为应该以条约为准则，所以获得了关于条约的明晰性和确定性的监督权。凡是与入盟国家签订的条约，都应该在联盟的保障下加以缔结。联盟不能容忍条约模棱两可，因为它要按照条约在发生争执的缔约国之间作出判决。——这样一来，人们也就终于保证了联盟本身的合法性。联盟不可能作出不公正的判决而不为全世界所瞩目。——此外，有人会想到，这些按照自己的私利分野的不同国家根本不可能有共同的利益，去做不正义的事情。实际上，一项不公正的判决提供了反对这些国家本身的一个例证。这些国家本身将根据它们据以审判其他国家的原则，受到审判。

§ 18.

联盟必须也能执行它的判决权。正如根据以上所述看到的那样，这是通过消灭那个在联盟法庭中败诉的国家的战争完成的。因此，联盟必须是有武装的。可能出现的问题是：是应该建立一支特殊的联盟常备军呢，还是仅仅应该在确实发生战争时，用入盟国家提供的捐助召集一支执行联盟判决的军队呢？由于人们都希望不要发生战争，而且今后也永远不要发生战争，所以我赞成后一种

(I,4,162) 办法，因为根据上述前提，一支联盟常备军往往是空闲无事的，为

什么还需要它呢?

§ 19.

但是,国家联盟作出不公正判决的绝对不可能性就仍然没有得到证明吗?这是不能得到证明的,正如集合起来的群众在国家权力方面作出不公正判决的绝对不可能性不能得到证明一样。只要在地球上纯粹理性不出现其化身,担当法官职务,就必定始终有这样一种最高法官,这种最高法官毕竟是有限的,因而就会犯错误或怀有恶意。所以,我们的课题仅仅在于找到这样一位法官。大家根本不必担心这位法官会犯错误或怀有恶意,而这位法官对于公民之间的关系来说就是国家,对于各国之间的关系来说就是上述国际联盟。

§ 20.

随着这个联盟进一步扩大范围,逐渐囊括全世界,就出现了永久和平;当战争由各个担任法官任务的国家进行,正像对正义事业取得胜利那样,也会很容易对非正义事业取得胜利的时候,或者说,当战争即使受公正的国际联盟的领导,也只是达到最终目的,即达到维护和平的手段,而决不是最终目的本身的时候,就出现了各国之间的那种惟一合法的关系。

II. 论世界公民法

§ 21.

每个公民都有权在自己国家的全部领土上从事自己的事业。

这种权利是国家契约给予保证的各种公民权利中的一部分。而外国使节根据两国之间签订的条约，也有权到他执行使命的地方去，并周游这些地方，就是说，有权前往他的公务要他去的一切地方。(I,4,163)他有权达到他监视条约执行情况的目的，所以他也就把这种权利当成了手段使用。他在边界上出示自己的全权委任书，而允许他入境则是他的派驻国的责任。无条件地拒绝他作为一位使节入境——除非对他个人有什么不满的特别理由，而且拒绝他入境的国家声明它会乐于接受另一个人——会成为宣战权的根据。当一个得到承认的、态度友好的国家的私人为了自己的事务或单纯为了娱乐而前往另一个国家时，应根据现有的条约对此作出判断。如果两个国家已经互相保证过它们的公民的安全，那么，即使它们互相觊觎对方的领土，但按照这个条约，公民到对方国家去也是安全的。但是，公民在边界上应出示自己的护照，从而证明自己是这个特定的国家的公民。

然而，当一个既不是由未入盟的国家委派的，也不是由入盟国家缔结的条约认可的陌生人进入国家领土时，应根据什么法律来处理呢？世界公民法要回答的正是这个剩下的惟一法律问题。

§22.

一切实定的权利，例如，对于某物的权利，都以一项契约为根据。现在，这位新来的陌生人没有任何一项与被访问国签订的契约。他既没有为他个人缔结一项契约，也不能援引他的国家为他缔结的契约，因为根据前提，或者是他没有国籍，或者是他访问的国家不知道他的国家，没有与他的国家签订任何契约。那么，他究

竟是没有权利呢，还是毕竟有权利呢？他有什么权利？这些权利的根据是什么？——他享有原初的人权，这种权利先于一切法律契约，而且只有这种权利才使一切法律契约成为可能；就是说，这种权利在于所有的人都假定他们能通过契约，与这位陌生人建立起一种合法的关系。惟独这种权利才是人作为人理应享有的真正人权，是可能获得其他各种权利的根据。人人都必须承认这种权利，而且也只有这种权利，是每一个没有由于自己的行动而明确丧失它的人都具有的。——使用对比方法，也许会使这一点变得更加清楚。那种与国家解除了公民契约的人，也丧失了他的一切通过公民契约获得的实定权利；而且他不仅丧失了这些实定权利，也丧失了一种在这个社会中获得各项权利的权利，因为他已经表明 (I,4,164) 他自己绝对不可能与国家建立一种合法的关系。新来的人与他一样，也没有这些实定权利，但是，新来的人有权要求人们承认与他建立一种合法关系的可能性。

从这种权利中就可以得出他进入外国领土的权利，因为谁享有达到目的的权利，谁就是以这种权利为手段。但是，他不进入这个国家的领土，向它申请参加结社，就无法作出与它建立一种合法关系的尝试。

这种自由地周游列国，到处申请参加合法结社的权利，就构成单纯的世界公民的权利。

§ 23.

新来的陌生人进入一个国家的领土的法权根据在于：他对于与这个国家的公民进行交往，有权作出尝试和提出申请。因此，被

访问国家首先有权查问他想干什么，强迫他作出说明。如果他不作出说明，他的法权根据就被取消了，并且必须把他从边界上驱逐出去。——其次，如果他虽然说明了自己的目的，但他的申请没有被批准，那么，他的法权根据也同样被取消了，而且他被理所当然地赶出边界。但是，这必须在他不受任何伤害的条件下进行。因为在他与这个国家建立不起关系以后，他仍然有可能和另一个国家建立关系。这种可能性是他的充分权利，是不可剥夺的。

§ 24.

如果他的申请被批准了，那么，从申请批准之日起，他就直接——即亲自，不需要他和这个国家之间的中间人——与这个国家签订了契约，而且双方相互的权利由这项契约得到了规定。首先，他已经通过签订这项契约，承认这个国家是一个合法主体，所以，他同时也承认这个国家的每个公民的财产权。这是他无需明确允诺的，从签订契约的行动就可以直接得知。他之所以服从了这个国家的其他法律，仅仅是因为他服从了这个国家。(I,4,165)

此外，这个国家必然成了他的法官，这是因为，既然没有任何别的国家像为大使说项那样为他说项，那么，在他的事务中也就没有任何别的法官。尽管这种情况会令他感到讨厌，但他终究必须屈从于它，因为它是不可避免的。

译 者 注 释

（注后的数字为本书页码）

1. 暗指耶拿大学哲学教授卡·克·埃·施米特（K. Ch. E. Schmid，1761－1812）“一篇讨论哲学和它的原理的著作的未完稿”，载《哲学评论》1795年，第III卷第2期。——1
2. 康德《纯粹理性批判》，里加1790年，第三版，第339－432页。——1
3. 康德，同上书，第145页与第339－432页。——2
4. 哈雷大学哲学教授雅·西·贝克（J. S. Beck，1761－1840）“评《论知识学的概念》”，载哈雷《哲学与哲学精神纪事》1795年2月6、9与11日。——6
5. 这个看法出自卡·克·埃·施米特《自然法权纲要》，法兰克福与莱比锡1795年，第40页。——10
6. 费希特《关于学者使命的若干演讲》，《费希特著作选集》，北京1994年，第2卷，第11页。——10
7. 见《文汇报》主编约·班·艾哈德（J. B. Erhard，1766－1827）“魔鬼辩护词”，载《哲学评论》1795年，第I卷第2期。——10
8. 本书第三编国家法学说与两个附录。——11
9. 约·班·艾哈德的《关于人民革命的权利》（耶拿与莱比锡1795年）和论文：“评《纠正公众对于法国革命的评论》”，载《哲学评论》1795年，第II卷第5期；“作为立法原则的公正观念”，载《季节女神》1795年，第7期；“立法理论研究”，载《哲学评论》1795年，第II卷第8期。——12

10. 扎·迈蒙(S. Maimon, 1754—1800)"关于自然法权的首要基础",载《哲学评论》1795年,第Ⅰ卷第2期。——12
11. 这位修道院长的全名为雅克·亨利·贝尔纳廷·戴·圣-彼埃尔(Jacques Henri Bernardin de Saint-Pierre, 1737—1814)。关于他和卢梭就这个问题提出的思想,参看《圣-彼埃尔修道院长先生永久和平方案摘录》,卢梭编,1761年。——12
12. 康德《论永久和平》(柯尼斯堡1795年),"附录·关于永久和平的保障",第47页以下。——12
13. 康德《论永久和平》,第15—17页。——12
14. 康德《论永久和平》,第18页。——13
15. 康德《论永久和平》,第20页。——13
16. 康德《论永久和平》,第24—27页。——13
17. 民选监察院(Ephorat)产生于古代斯巴达。它由全体公民大会每年选出的五个最高长官组成。它的职责在于维护全体公民的主权,对国王在国内从事的政务和在国外进行的征战加以监督。这一最高政治权力机构后来由于被少数代表上层利益的寡头把持,而逐渐丧失其维护全体公民利益的民主性质。费希特为了捍卫人民主权原则,主张在法治社会中建立这样的民选监察机构。他的这个主张在本书§16与§21里有详细阐述与论证。——16
18. 费希特《全部知识学的基础》,§1.绝对无条件的原理。——21
19. 弗·亨·雅可比(F. H. Jacobi, 1743—1819)《休谟论信仰》,布雷斯劳1787年,第96—97页以及第102页以下。——29
20. 康德《判断力批判》,北京2002年,第17页以下。——38
21. 《旧约全书·创世记》第1章与第2章。——40
22. 费希特《全部知识学的基础》,§2.内容上有条件的原理。——43
23. 康德《纯粹理性批判》,先验感性论。——60

24. 费希特于1798年1月1日写信给他的学生约翰·施米特(Johann Smidt 1773－1857),承认这段文字欠妥,应加以修改。他说,"第一,我把高级的或内部的器官与低极的或外部的器官区分开。第二,这两者也是感官;前者为内部感官,后者为外部感官。第三,外部感官是形成中的高级感官和低级感官。"(《费希特全集》,第III辑第3卷,第109页)——74
25. 费希特在写给约翰·施米特的同一封信中指出,这里的"器官"二字应改为"感官"。上引书,第109页。——75
26. 费希特在这段文字中发挥的思想,来源于康德《判断力批判》,北京2002年,第263页以下。——82
27. 康德《实践理性批判》,北京1961年,第30页。——84
28. 伽尤斯·赛坤都·普利尼(Cajus Secundus Plinius 23－79)《博物学》第VII卷。——85
29. 康德《论永久和平》,第18页以下。——94
30. 费希特《全部知识学的基础》,§3.形式上有条件的原理。——105
31. 卢梭《社会契约论》(北京1987年):"众意与公意之间经常总有很大的差别;公意只着眼于公共的利益,而众意则着眼于私人的利益,只是个别意志的总和。但是,除掉这些个别意志间正负相抵消的部分而外,剩下的总和仍然是公意。"(第39页)——112
32. 斯宾诺莎《神学政治论》(北京1963年):"所谓天然的权利与法令,我们只是指一些自然律,因为有这些律,我们认为每个个体都为自然所限,在某种方式中生活与活动。"(第212页)"如果人要竭力享受天然属于个人的权利,人就不得不同意尽可能安善相处,生活不应再为个人的力量与欲望所规定,而是要取决于全体的力量与意志。"(第214页)——124
33. 卢梭《社会契约论》(北京1987年):"每个结合者及其自身的一切权利全部都转让给整个的集体。"这种"转让是毫无保留的"。(第23－24页)——206

34. 弗朗索瓦-马里·伏尔泰(F.-M. Voltaire, 1694—1778)。——246
35. 古罗马最早的成文法,镌于十二块铜牌上公布,故得此名。——251
36. 狄奥尼索(Dionysios),生于公元前 395 年。从公元前 367 起,为叙拉古霸主。在提摩勒翁解放叙拉古以后,于公元前 344 年被遣往科林斯,在那里以执教为生。——274
37. 琉西·赛尔古·喀提林(Lucius Sergius Catilina, 公元前 108—前 62),罗马贵族,激进派领袖。他的同谋者们于公元前 63 年被判处死刑,在可能获救时被绞死于狱中。——281
38. 马库·图利乌·西塞罗(Marcus Tullius Cicero, 公元前 106—前 43),罗马共和国后期的伟大演说家与政治家。公元前 58 年,由于曾经以违法手段处决喀提林的追随者而被驱逐出境。——281
39. 哈雷大学教授路·亨·雅可布(L. H. Jacob, 1759—1827)《法权哲学或自然法权》,哈雷 1795 年。费希特这里暗示的是康德《道德形而上学》,柯尼斯堡 1797 年,第 202 页。——282
40. 康德《道德形而上学》,第 201 页。——283
41. 切·博·贝卡利亚(C. B. Beccaria, 1738—1794),意大利法学家,主张废除死刑。参看他的《罪行与刑罚》,里窝那 1764 年,第 61—62 页;中译本,北京 1993 年,第 45 页。——283
42. 康德《道德形而上学》,第 173—174 页。——283
43. 《旧约全书·出埃及记》第 21 章。——284
44. 康德《道德形而上学》,第 165 页以下。——284
45. 康德《论永久和平》,第 25 页以下。——286
46. 孟德斯鸠《论法的精神》,下册(北京 1987 年):"父亲对子女的贞节留意看护,这总是理所当然的。父亲对子女负有培养的责任,就应当保护他们,尽可能使他们身体健全,精神不受玷污;一切能够激励他们的善良愿望和宜于孕育他们温柔仁厚的气质的东西,都应加以保存。"(第 186 页)——321

校者后记

这本书曾经收入《费希特著作选集》第2卷（商务印书馆1994年）发表过。鉴于它是在德国古典哲学中把民主原则体现得最深刻和最全面的论著，现在把它作为单行本发表，以提供给更多的读者。

这本德国古典著作作为世界学术名著，曾经以各种文字出版了好多次。就我个人所知，德文版共有六个：原版，上册，耶拿与莱比锡1796年；下册，耶拿与莱比锡1797年。第二版，入伊·赫·费希特编《费希特全集》第III卷，柏林1845年。第三版，莱比锡1908年。第四版，莱比锡1922年，入迈纳"哲学丛书"，第128卷。第五版，汉堡1960年，入迈纳"哲学丛书"，第256卷。第六版，入巴伐利亚科学院版《费希特全集》第I辑，上册入第3卷，斯图加特1966年；下册入第4卷，斯图加特1970年。迻译为其他文字的版本有：1.英文版，A. E. Kroeger 译，第一版，费拉德尔菲亚1869年；第二版，伦敦1889年；第三版，纽约1970年。M. Bauer 译，坎布里奇与纽约2000年。2.法文版，A. Renaut 译，巴黎1984年。3.意大利文版，L. Fonnesu 译，罗马1994年。4.日文版，入《费希特全集》日文版第6卷，人间1997年。

这本书是十年前由谢地坤和程志民两位同志依据巴伐利亚科学院版《费希特全集》第I辑第3卷和第4卷分工译出的，我校改

了谢地坤译的“导论”与第一、二、三编和程志民译的“家庭法概论”与“国际法和世界公民法概论”。趁着现在出单行本的机会，译者和我又对译文作了修改和校订，尽我们的所能，解决了其中出现的纰漏问题。在译名方面需要作两点说明。第一，Rechtsgesetz 一律译“法权规律”，因为这是相对于 Naturgesetz（自然规律）而言的，正像 Sittengesetz（道德规律）是相对于 Naturgesetz 而言的一样；具体地说，Naturgesetz 是支配整个自然界的、必然的规律，而 Rechtsgesetz 与 Sittengesetz 是分别支配两个社会领域的、自由的规律。第二，Vernunftwesen 原译为“理性存在物”，现在改译为“理性存在者”；原因在于，费希特把人视为“有限的理性存在者”（endliches Vernunftwesen），把上帝视为“无限的理性存在者”（unendliches Vernunftwesen），所以我们不能说上帝是“无限的理性存在物”，因而把 Wesen 改译为“者”也许更加准确。当然在谈到自然事物时，我们是把 unvernünftiges Wesen 译为“无理性存在物”的。

这本书的全名是《以知识学为原则的自然法权基础》；意思是说，这是一项应用知识学原理对人类社会的法治领域所作的研究，而费希特的知识学既是一种新的形而上学，也是一种新的逻辑学，因此，要从形而上学的基础出发读懂这本书，肯定会有一定的困难。我经常听到一些友人说，这本书的后半部分好懂，前半部分难懂，原因恐怕就在这里。但是，正像我们研读老子《道德经》时不能只看相对易懂的“德经”，而略去难懂的“道经”一样，我们在研读一本法权哲学古典著作时也不能只看讲法权的部分，而忽略讲哲学的部分。为了克服这个难题，我们不妨在读此书以前，先读费希特

耶拿时期的通俗知识学著作，例如《论知识学概念》和《知识学新说》，使自己能够在形而上学领域里获得必要的预备知识，这或许会有助于我们更深入地理解这部古典哲学论著。

中国社会科学院哲学研究所沈真、李西与苏晓离同志分别审读了本书译文，提出了许多有益的改进意见，谨向他们致以衷心的谢意。

梁 志 学

北京，2003 年 3 月